کتابخانه آستان قدس
۱۱/۱۰/۱۳۸۷
اسم کتاب معالم الاصول عربی
مصنف شیخ حسن بن شهید ثانی
مؤلف
خطی نسخ مختلف الخط
چاپی
سال چاپ یا تحریر ۱۲۲۴ هـ عدد اوراق ۱۳۳
جزء کتب اصول شماره
شمارهٔ عمومی ۱۰۶۱۱ شمارهٔ قبض
واقف غلامرضا عرب تاریخ وقف خرداد ۵۰/
طول ۲۰ عرض ۱۵ گنجه
۱۳۳
از بین شد
خ۱۳۵۳

كتابخانهٔ آستان قدس
ویژه خطی

هذا معالم الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنه جلاله

العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته

الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول

بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون ربنا القديم الابدي فلا

سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل سواه احمده سبحانه حمدا يقرب

الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه

واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على

ما فرط من جنب مولاه واسأله العصمة من الخطاء والخطل والسداد

في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم

الذي

الذي لا يخيب لديه آمال الآملين فهو لما يشاء فعال واشهد

ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب

مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل

بالارشاد والهداية رحمة للعالمين وصلى الله عليه وآله الهداة المهديين

وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم

وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم

يوم الحساب

نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما كثيرا اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار

واطالة التردد بين العين والاثر في معالم الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية

والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه

الذروة

والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى

العليا وينال به السعادة فى الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا
السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين
فى تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا فى تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا
فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم وكم
صنفوا فيه من كتاب يهدى فى ظلم الجهالة الى سنن الصواب
فمن مختصر كاف فى تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية
وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل
وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار
الى مدينة العلم ويجلو بانوار السرائر ظلمات الشك
والوهم وذكرى دروس مقنعة فى تلخيص الخلاف والوفاق
ويحرر

٣

وتحرير تذكرة هى منتهى المطلب فى الافاق ومهذب جمل يشفى
فى مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحيى بمنتهى لطف النوع
من صحيح الاثار ولمعة روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة
بحث تدهش بارشاد قواعدها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم
واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا
ان اهلنا لاقتفاء اثارهم احببنا التاسى بهم فى افعالهم فشرعنا
بتوفيق الله تعالى فى تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين
وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا
به مدارس المباحث الفقهية ووشحنا فيه تحرير الفروع بتهذيب
الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة

الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاستماع من غير ايجاز
موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله

سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان يقرع الميزان يقربني

حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام

على صراط المستقيم وقد رتبت كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة

والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين **المقصد الاول**

في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته و

بيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر

حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان

فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه

في سلك

في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل

التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة

مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي

تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية

فهو ان المعقولات تنقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف

ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس

ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم

الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم ح اشرف المعقولات

فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه

الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا صلعم

كتابخانه آستان قدس
وزير ...

عليه واله فى قول اكثر المفسرين اقرء باسم ربك الذى خلق
خلق الانسان من علق اقرء وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم
بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلام المجيد بذكر نعمة الايجاد
واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم
لكانت اجدر بالذكر وقد قيل فى وجه التناسب بين الآى المذكورة
فى صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق
وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان
اعنى كونه علقة وهى بمكان من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته
عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت فى اول
امرك فى تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت فى اخره الى هذه
الدرجة

٥

الدرجة الشريفة النفيسة الثانى قوله تعالى الله الذى خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية
فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوى والعالم السفلى
طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة
اى من يوفق للعلم والعمل به والحكمة ... هو العلم ... قال ... بعض المحققين المراد بالحكمة ما يتضمن صلاح النشاتين او ... من العلوم والمعارف
فقد اوتى خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى
هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء ٤ قوله سبحانه
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم ٧ قوله تعالى وما
يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم الاية ٨ قوله تعالى قل كفى
بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب ٩ قوله تعالى

يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ١ قوله
مخاطبا لنبيه عليه الصلوة والسلام امرا له ما اتاه من العلم والحكمة
وقل رب زدني علما ١١ قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين
اوتوا العلم ٢١ قوله تعالى بل هو ايات وتلك الامثال نضربها للناس
وما يعقلها الا العالمون فصل واما السنة فهي في خلاء كثيرة فصل
لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد
الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي
ادام الله تعالى تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد
الصمد الحارثي والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين
الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي
السعيد

٦

السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف
خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي
الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين
قرية من قرى جبل عامل الجزيني بكسر الجيم والزاء المعجمة
علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين
ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن
بن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنهم عن شيخه المحقق
السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن السعيد
قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي
عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد
عن ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن

بن الشيخ السعيد الفقيه عن ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد بن
النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل
الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن
قد جرت عادة المحدثين رسم حاء عند تمام السند والشروع في الثاني واختلفوا في تصحيحه فقال بعضهم انها حاء مهملة علامة التحويل من اسناد الى اسناد اخر فهي اختصار لفظ
يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن الحسين وعلي بن محمد عن سهل
[illegible]
بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلعم من سلك طريقا
يطلب

يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من في
السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد
كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء
وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن
اي لم يكن من شانهم التوريث كما هو شان جميع اهل الدنيا وهذا الاثبات في توريثهم العلوم [illegible]
اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد
محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي
بن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن
عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن
عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف

عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب

عليه السلم تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث

عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله

قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة

وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على

الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير

ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس

اثارهم ترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلاتهم

لان العلم حياة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة

الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه

مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله ويعبد

وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه

يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه

يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء فصل حدثنا بالاسناد

عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه

عن ابي عبد الله الحسين بن ابي الحسين الفارسي عن عبد

الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول

الله صلعم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله

المراد به الفرض الكفائي لان العيني منفي بالاجماع

يحب بغاة العلم ومن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى

اي طلبة العلم

عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام

فصل

بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير
المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به
الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون
لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله
وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال
ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا
دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ منها حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان
فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين
وانتحال

اى الله ضامن لذ رزقكم وقد قسمه لكم

وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد بن
علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم
الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان
تبارك وتعالى او المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء
بهم وان احب عبيدي الى دانيال له ان امقت عبيدي الي
اهل التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء
القابل الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه ومن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير سيف ابن عميرة عن ابي حمزة
عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد وعنه عن الحسن بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان

بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية
لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل
قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد

فصل ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص
النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس
في قوتها العلمية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل
الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم
رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود

ابو عبد الله

ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن محمد
الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب
البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم
وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل خ
وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار
للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع
وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه
وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم
ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره

وعن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن ربعي

وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في
برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا
مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله
من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن عيسى عن عمر بن اذنية عن ابان بن ابي عياش
عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله صلعم
منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا
على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان
يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى و
من اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن
معلى بن

11

معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي
خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن
له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة
عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محبا لدنياه
فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله
الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن
طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا
صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه

عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري
به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار
ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها فصل وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ
المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن
بابويه رحمه الله عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه
قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسماعيل
البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسماعيل بن الفضل
عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي
بن ابي طالب عليهم السلام قال حق بالعلم بالتعليم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب
احدا

احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في
مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي
له وليا فاذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكة الله بانك قصدته
وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم
ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم وفتح لك من
خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر
عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت
بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم
وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد

عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين
السعدآبادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع
يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه
واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية
دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك
ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله
ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى
يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي
في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
شيء

١٣٠

شيء
الى يوم القيمة فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على
غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات
من النساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعف بالغيرهن
وليجعل له خطا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس
ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا
بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت
امير المؤمنين ع يحدث عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء
رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه

نفذا هالك وان اهل النار يتأذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله تعالى
فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فيه فادخل الجنة وادخل الداعي
النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد
عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام
قال العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل
فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله
بن قاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه
زلت

ذلت موعظته من القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي
بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم
بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليه السلام فسأله عن مسائل
فاجاب ثم عاد ليسأله عن مثلها فقال علي بن الحسين عليه السلام مكتوب في الانجيل
لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل
به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال
امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام في كلام له خطب به على المنبر ايها
الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل
بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق من جهله بل قد رأيت
مز الأفاقة

ان الحجة عليه اعظم والحسرة عليه ادوم على هذا العالم المنسلخ عن
علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حاير بائر لا ترتابوا
فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا
ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه
ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وان غشكم لنفسه
اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله
يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن
محمد الاشعري عن عبد الله ابن ميمون القداح عن ابي عبد الله
عن ابائه ع قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ص
قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال
ثم مه

ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله ص

ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** ورويناه بالاسناد عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد ابن عيسى عن
الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم
وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب
باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمان عن الحارث بن مغيرة النضري عن ابي عبد الله ع
في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه
عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسماعيل بن مهران

عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال
امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس
من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي
الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس
فيه تفهم الا لا خير في قراة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة
لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن علي بن اسمعيل عمن ذكره عن معوية بن
وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم
ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث
علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر
الظلمة

الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب
النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله بن الدهقان عن درست
بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضايل كثيرة
فراسه التواضع وعينه البراة من الحسد واذنه الفهم ولسانه
الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور
ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره
النجاة وقايده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه
الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته
اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماواه الموادعة ودليله الهدى

[margin, vertical:] الصحيح عن ابن شعيب صح

ورفيقه محبته الاخيار عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن
محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث فقال قال لي
ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت
السموات عظيما وقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله **فصل** ولما ثبت
ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة
اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به
يعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه
اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو
الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا
بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد
عن سهل

عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله بن الدهقان
عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام
قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل
علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها
وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي ص انما العلم ثلثة
اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل
عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه
في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال الكمال كل الكمال التفقه
في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه

عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن
ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلم ثلمة لا يسدها
شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي ابن
ابي حمزه قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات
المؤمن الفقيه بكت عليه الملئكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله
عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة
لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن
محمد بن سلمان الزراري عن علي ابن حسين السعد ابادي عن احمد بن
ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلم بن
سالم عن رجل عن ابي عبد الله قال احاديث في حلال الله وحرامه تأخذه
من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد
عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب

عن ابيه

عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا قد احب ان يسألك
عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي هل يسأل
عن شيء افضل من الحلال والحرام   الحق عندنا ان الله تعالى
انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع
الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض
بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما
يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون
هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون
عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع
وانما هي دفع الالام ولا يكاد تطلق اسم النفع الا على ما ندر منها
لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه
منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيئا آخر
مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب

وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل
المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة تامة اليه جدا لتحصيل
هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير
عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابى عبد الله ع قال لوددت
ان اصحابى ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن على بن
محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن على بن
ابى حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا فى الدين فان من لم يتفقه
منكم فى الدين فهو اعرابى ان الله يقول فى كتابه ليتفقهوا فى الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين
بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه فى دين الله ولا تكونوا اعرابا

من لم يتفقه

فانه من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر الله اليهم يوم القيمة ولم يزك
له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزه العلوى
الطبرى قال حدثنا احمد بن محمد بن خالد البرقى عن ابيه عن ابن
ابى عمير عن العلاء القلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت
بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر ع
يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد
عن بعض اصحابنا عن على بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول ليت السياط على رؤس اصحابى حتى يتفقهوا
فى الحلال والحرام   الفقه فى اللغة الفهم وفى الاصطلاح هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد
بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته
وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها

علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد
في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك
لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي
فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى
في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان
المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك لانا لا نريد بالمقلد العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما
متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبة الاجتهاد وقد يكون في العلم مع
انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام
بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما
عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض وقولكم لا يطرد

لدخول

لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر
اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن
الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي
فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون
العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها
الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم
وقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع
التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرائط
بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه
يقال فلان يعلم علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل
وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن
فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض.

وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في احكام الشرع
ومايق في الجواب ايضاً من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية
الطريق لاينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة
القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث
الاجتهاد فله وجه وكان له لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا
الاصل غفلة عن حقيقة الحال واعلم ان لبعض العلوم
تقدماً على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله
على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا
موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث
لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم
الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق
بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم
اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضرورياً بل هو محتاج الى الاستدلال

وعلم اصول

٣١

وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا
يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضاً لكونه متكفلاً ببيان صحة الطريق
وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي
هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر
فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار
الحاجة منها محل اخر ولابد لكل علم ان يكون باحثاً عن امور لاحقة

فصل

لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولابد له من مقدمات
يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات للموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى
مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان
من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال
المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات
كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه

وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

في تحقيق مهمات مباحث الاصول التي هي الاساس لبناء الاحكام
الشرعية وفيه مطالب   في بيان من مطالب الالفاظ تقسيم
اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة
فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه
في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرت الالفاظ
متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة
كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت
المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع
باحدهما ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز
وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي
او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل   لا ريب في وجود
الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها

وينفيها ان مذهب الحكماء توثيق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل
النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع
المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني
كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء و
استعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال
الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد
وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه
اياها بازاء تلك المعاني بحيث يدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق
شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان
اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين
فيكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف
فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام الشارع فانها
تحمل على المعاني المذكورة فيها على الاول وعلى اللغوية على الثاني

واما اذا استعمل في كلام اهل الشرع فانها يحمل على المعاني الشرعية
بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال
مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج القصد مخصوص
ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها
وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع
ونقله لها اليها وهو معنا الحقيقة الشرعية واورد عليه
عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق
شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه
ان اريد مجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة
المعنى اللغوي وان لم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر
فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى
وان اريد بالمجازية اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني و الشارع

تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن
اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما
ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت
مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل
الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية
لسبقها منها الى الفهم عن اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهي ممنوعة وان كانت بالنقل الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم
ح هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه
الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار
والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع
فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما
اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة
الى المتشرعة لا الى الشارع   الاول انه لو ثبت نقل

الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين

بها من حيث انهم مكلفون بما يتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف

ولو فهمهم اياها النقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم فى التكليف ولو نقل

فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف

فيه والثانى لا يفيد العلم على ان العادة تقتضى نقل مثله بالتواتر

انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل

فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ بالغايات انما

هو بحسب الوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض

فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران

عربيا لاشتماله عليها ومثله بعضه خاصة غير عربية لا يكون كله

كله عربيا وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول

بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات

من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم

شيئا

٢٤

شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم بالنقل

ما بينا ولهذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع

اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثانى بالمنع من كونها غير عربية

كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية فى تلك المعانى مجازات لغوية

فى المعنى اللغوى فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها

لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران

كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة لا للقران كله وقد يطلق

القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية

انها بعض القران وبعض الشئ لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشئ

قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل فى مفهوم الاسم كالعشرة

فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء

فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى

اى بعض فرض منه فيقال هذا ماء ويراد بالبعض المفهوم الكلى

ويقال انه بعض الماء لمجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك
المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران
وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع
بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان
يق السورة بعض القران واذا عرفت هذا يظهر لك ضعف
الحجتين والتحقيق ان يق لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني
اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع انه لا
استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق
النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى انا دبغير قرينة فليس
بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية
والمقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت
المطلوب فالترجيح لمذهب النافين فان كان المنقول ودليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين   الحق ان الاشتراك فصل
واقع

واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت
اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى
اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا
ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية
والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون
فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر
في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون
انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره
حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك
به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق
اللفظ فيكون استعمالا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني
علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد
هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد

هذا وذلك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لا في المجموعة المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا
لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي
وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة
للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لما رد بوجود
علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين وليستعمل
في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة
الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان
حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع
مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ
ببعض الموضوع له اعني ماسوى الوحدة فيكون من باب الطلاق
اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بالشيء مما اشترط
في عكسه فلا اشكال لنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما
في قوة

۲۶

این جلد کتاب معالم را وقف نمودم ... ثامن الحجج علی بن موسی الرضا علیه السلام تحریرا
بتاریخ ۲۳/۳ ۱۳۵۰ التماس دعا دارم

في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وكما اشبه هذا
مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد
وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة
المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق
الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله
فيهما لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا
لاحدهما خاصة غير مريد وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلث معان
هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه
فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا
معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل
البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد من ارادة

الجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو
ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين
معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي
المشترك هما مفردين واذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه
فيرجع البحث الى التسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل
الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية
والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب
عنه بان التثنية والجمع متعددان في التقدير انما يفيدان تعدد المعنى
المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر
مما يعلم قلناه في وجه ما اخترناه والحق ان يقال هذا الدليل انما يقتضي
نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته
مجازا حيث يوجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي
ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي

انما هو

انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء
التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل
فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره
على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر
والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر
من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه
ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هو بشرط شيء ولما فيما عداه فالمدعى حق
كما اسلفناه حجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم مسخرات والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا
وقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة
ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان

معنى السجود فى الكل واحد وهو غاية الخشوع وكذا فى الصلوة وهو
الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير
الفعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر
كانه قيل ان الله يصلى وانما جاز هذا التقدير لان ما قبله من يسجد له
فى السموات وقوله ملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف
وكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى
مختلف اى نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ
مرادا به فى كل مرة معنى لان المقدر فى حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق
وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول
هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم
كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجد الدلالة
على ظهوره فى ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى فصل واختلفوا
فى استعمال اللفظ المشترك فى المعنى الحقيقى والمجازى كاختلافهم فى استعمال
فى معانيه

٢٨

فى معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فالاكثر
على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين حجة المانعين
انه لو جاز استعمال اللفظ فى المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة
فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا
قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم
معاند الشئ معاند لذلك الشئ والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم
وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح اذا استعمل المتكلم
اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع باعتبار ارادة المعنى الحقيقى
غير مريد باعتبار المعنى المجازى وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح
وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة
واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا
لكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال فى غير ما وضع له اولا اذا لم يكن
المعنى المجازى داخلا فى الموضوع له وهو الان داخل فيكون واذا احتج القائل

[illegible]

بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين
والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين
حكمه وجواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قررناه في وجه التنافي
واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة
الثانية بانها خارجة عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ
في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل
في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا
لا نزاع فيه فان المانع للحقيقة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى
ذلك بعموم المجاز مثل ان يريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار
فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا
وهما مجاز والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي
الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ

٢٩

في لفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متجها لان ارادة
المجاز تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة له
وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما مر في جواب
حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته
عن الوحدة مجازيا للفظ فلا يلزمه القرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر
في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع
في الموضعين بنى على الاعتبار الاخر وكلامه متجه لكن قد عرفت ان النزاع
يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا
فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون مجازا البتة

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر

اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب
اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في
الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب

وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا
لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط
وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب ام للندب وقيل هي مشتركة
بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين
هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشترك بين اربعة امور وهي
الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر شديدة تبينه الوهن
فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا
قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه
بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القراين على ارادة الوجوب
في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا
نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القراين فليقدر كذلك لو كانت
في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة
اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس
ما منعك

ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس حقيقة
لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة
اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف
الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر
مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر
للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا
معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من
الدلالة على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب
اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وهو على الحكيم محال وقيام المقتضي للعذاب
هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على
ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله
على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر

الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى

الذى ذكرتموه من الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه

الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن

فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب

في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب

زيد واكل عمرو واية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال

في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق

كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد

والتهديد على مخالفة مطلق الامر وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه

الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب

الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة

تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع

كان معه ما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بانه يكونوا هم الذين

لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحق الذم

بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون

على الفروع كعقابهم على الاصول وان كان غيرهم لم يكن اثبات الويل

لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني

بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة

احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله

اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان

بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا

وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة

قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة

السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب

لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان يكون الامر للايجاب

يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة
لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم
منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم السؤال
القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير
ثابت بل صرح بعضهم لعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك
ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى
في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك
او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما
وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة
السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا
على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله
في كل واحد

في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ
بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له
فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او
للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل
منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني
حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر
المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على
الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع
فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل
من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير
الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج السيد
المرتضى رضي الله عنه على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال
صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن

والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل

قال وما استعمال اللفظ الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها

في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب

بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة

على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه

امرا من الله سبحانه او من رسوله عم لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي

الندب او الوقوف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب

بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان

التابعين وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون

الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم

وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا

معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا

في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ

الا على ما بيناه

الا على ما بيناه ولم يبق وقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا

ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب

هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان استعمالها في الندب لا يقتضي

كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك

وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء

الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين

او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه فيما اشبه هذا

من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه

في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على

الوجوب انما هو لكونه له لغة ولو كان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير

اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك

ان ادعاءه في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن

والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على

الوجوب فنقول احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا

لشئ من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل

له واما النقل فهو اما الاحاد ولا يفيد العلم واما التواتر والعادة يقتضي

باستواء علم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب

ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان هنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة

التي قد بيناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة

على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله

فيها على نحو ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب

الجواب وحجة القائلين بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال

انه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابه كجوابها

واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال

بالاشتراك وجوابه كجوابه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية

عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم

فائدة

بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ

لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات

وجوب الامر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام الحق ان صيغة الامر

بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف

في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا

واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا

لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار

خارجان من حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب

غير متناول للمكان ولا لزمان ولا لالة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد

في كثرة وقلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها

مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها

وتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر

كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر

فصل

فتقييده بصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة

لا دلالة له على خصوصية شئ منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم

من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعنى المعنى المصدرى فيكون معنى اضرب مثلا

طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال

من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة والتكرار بالمادة فلم لا يدل

عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم

التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار احتج

الاولون بوجوه احدها انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة

وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه

بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشئ نهي عن ضده

والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب

عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا

لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه

قياس

قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما

بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها

في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر

مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع

كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده او تخصيصه

بالضد العام وارادة الترك منه بمنع كون النهي الذي في ضمن الامر

مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان

ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما

يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون

فيها لا دائما احتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار

فدخلها مرة عد ممتثلا لاتيانه المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا

لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها

ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا

وانيا بالماموربه وماذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة

والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون

بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد

لا تفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق

حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه

له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل

وذلك كاف في اثبات مثله ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان

الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره هو مشترك

بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك

وذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة ره الى انه

لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا

وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب

حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي

من الفعل

من الفعل فلا دلالة له عليهما احتجة القول بالفور امور ستة الاول ان

السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا

وذلك معلوم من العرف فلولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب

عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي

انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة

الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لادم عليه السلام بقوله

سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه

عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب

ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه

والدليل على التقييد قوله تعالى واذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا

له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين

واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان

اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال

اذ يجب على المكلف ح ان لا يأخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم
ذلك الوقت الذى كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم
فلانه ليس فى الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج
والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع
فى امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا
اذ يجب ح تعريف الوقت الذى يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا
لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل
المامور به لا حقيقتها لانها فعل سبحانه وتعالى فيستحيل مسارعة العبد
اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق
المسارعة والاستباق بان يفعل المامور به بالفور ولجيب بان ذلك
محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور
فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران فى الموسع
دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع
اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به فى الوقت
الذى لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة ولا استباقا فلا بد من حمل
الامر فى الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما
يقتضيه المادة وذلك ليس بجايز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل
زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هى طالق وانت حر انما يقصد
الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما
اولا فبانه قياس فى اللغة لانك قست الامر فى افادة الفور على
غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظ اما ثانيا فبالفرق
بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب الى الا
الاستقبال واما الاقرب الى الحال الذى هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل
فلا يصار الى الحمل على الثانى الا بدليل السادس ان النهى يفيد الفور

فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضاً الامر بالشئ نهى عن اضداده

وهو يقتضى الفور بنحو ما مر فى التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق

فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد بان الامر قد يرد فى القران واستعمال

اهل اللغة ويراد به الفور وقد يراد به التراخى وظاهر استعمال اللفظة

فى شيئين يقتضى انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضاً فانه يحسن

بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات اهل اريد

منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال فى اللفظ

والجواب ان الذى يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور

والتراخى فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفى فى حسن الاستفهام

كونه موضوعاً للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطى لشيوع

التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا

يحسن فيما نحن فيه وان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم

من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن ظاهر اللفظ ولو كان

موضوعاً

موضوعاً لكل واحد منهما بخصوصه لكان فى ارادة التخيير بينهما منه

خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه

اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به فى اول اوقات

الامكان فهل يجب عليه الاتيان به فى الثانى ام لا ذهب الى كل فريق

احتج الاول بان الامر يقتضى كونه مامورا على الاطلاق وذلك يوجب

استمرار الامر والثانى بان قوله افعل يجرى مجرى افعل فى الان الثانى

من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق

والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئاً او بنى العلامة على ان قول

القائل افعل هل معناه افعل فى الوقت الثانى فان عصيت ففى الثالث

وهكذا او معناه افعل فى الزمن الثانى من غير بيان حال الزمن الثالث

وما بعده فان كنا قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل فى جميع الازمان وان قلنا

بالثانى لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام

لان بنى على ان افعل هل هو موضوع لغة لهذا او لذاك

بعض العامة وهو وان كان صحيحاً الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال

فائدة

انما هو فى مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب
ان يبحث عنه والتحقيق فى ذلك ان دلالة التى استدلوا بها على ان الامر
للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة
بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على
وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المامور فيها بالمسارعة
والاستباق فمن اعتمد فى استدلاله على الاولى ليس له من القول بسقوط
الوجوب بحيث مضى اول اوقات الامكان منفى لان ارادة الوقت الاول
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر وكان بمنزلة ان يقول اوجبت
عليك الامر الفلانى فى اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب
فى فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان
بالفعل فى الثانى لان الامر اقتضى بامطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به فى اى وقت
كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة
فحيث يعصى المكلف بمخالفته بقى مفاد الامر الاول بحاله وهذا الذى يظهر من
سياق

سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغى ح القول بسقوط الوجوب
الاكثرون على ان الامر بالشئ مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به شرطا
كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق فى السبب
وخالف فى غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى
رضى الله عنه وكلامه فى الذريعة والشافى غير مطابق للحكاية ولكنه
يوهم ذلك فى بادى الراى حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق
القول بان الامر بالشئ امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح فى ذلك التفصيل
بانه ان كان الذى لا يتم الشئ الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون
امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان
يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ فى الاحتجاج لما صار اليه وقال فى جملته
ان الامر ورد فى الشريعة على ضربين احدهما يقتضى ايجاب الفعل دون
مقدماته كالزكوة والحج فانه يجب علينا ان نكتسب المال او نحصل النصاب
او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب

هو فى نفسه وهو الصلوة وما جرى مجراهما بالنسبة الى الوضوء
فاذا انقسم الامر فى الشرح الى قسمين فكيف تجعلهما قسما واحدا وفرق
فى ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط
اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لابد من وجود المسبب الا ان يمنع
مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان تكون قد تكلفنا الطهارة كما فى
الزكوة والحج وبنى على هذا فى الثانى نقض استدلال المعتزلة لوجوب
نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا
كما تراه ينادى بالمغايرة للمعنى المعروف فى كتب الاصول المشهورة لهذا
الاصل وما اختاره السيد محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم
فلنبعد الى البحث فى المعنى المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل
خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع
المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب
فى الحقيقة

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب
فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها فحيثما يرد امر يتعلق
ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان
فى الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندى منظور فيه لان المسببات
وان كانت القدرة لا يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف فى جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها فى
التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى فى حال الانفراد ومن ثم حكى بعض
الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف
وعلى كل حال فالذى اراه ان البحث فى السبب قليل الجدوى لان تعليق
الامر بالمسبب نادر وان الشك فى وجوبه هين واما غير السبب فالاقوى
عندى فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه
بواحدة من الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه
غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه

لامتنع التصريح بنفسه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب فى غيب (التسبب)
ايضاً للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى
بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز
تركه وح فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله
حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق
عن كونه واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل
من قسمى التالى ظ وايضاً فان العقلاء لا يرتابون فى ذم تارك المقدم
مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب
ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو فى المقدور وتاثير الايجاب
فى القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلى لا شرعى لان الخطاب
به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعى
فينكر وجواز تحقق الحكم العقلى هنا دون الشرعى يظهر بالتامل وعن
الثانى بمنع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به
حيث

حيث لا ينفك عن تركها الحق ان الامر بالشىء على وجه الايجاب
لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به
احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه فى الحقيقة
فلا يقتضى النهى عنه ايضاً وقد يطلق ويراد به الترك وهذا يدل الامر
على النهى عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف فى هذا الاصل واضطرب كلام
جملة من المعانى المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع فى الضد العام
بمعناه المشهور اعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد
ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو فى الضد الخاص
واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشىء على النهى عنه
لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندى فى هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر
فى اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع فى ضد العام باعتبار استلزام نفى
الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول
بالاقتضاء ايضاً فى انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع

ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محل الخلاف
ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده في المعنى
واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح لثبوته
لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه
لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضا في الخاص لفظا انه لو دل
لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر
لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب
ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الفعل
الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب
في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان
شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بانه يتصور معنى
صيغة الامر ولا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي
ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام
دليل

٤٣

دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم
من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما
مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل
متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة
النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان وتقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث
والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا
كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة
ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا
في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في المركة الامر بها والنهي

عن السكون الذى هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر
لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة وكان
يجوز ان يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لكن
ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يصير افعل هذا او افعل ضده امر افتنا قضا
كما يعد فعله وفعل ضده خيرا فتنا قضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه
محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشئ طلب لترك ضده على
ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المامور به
فالنزاع لفظى لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية
طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر
بالشئ له عبارة اخرى كالاعجبية نحو انت وابن اخت خالتك ومثله
لا يليق ان يدون فى الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب الكف
عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان
الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين
مع الشئ

مع الشئ يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو ممتنع
وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان
الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام
واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان
ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من
محل النزاع فى شئ اذ لا خلاف فى ان الدال على الوجوب دال على المنع
من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية
فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس الا الدال على رجحان الفعل مع المنع من الترك
واين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل النزاع علمت
ان هذا الجواب لا يخلو من نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء
على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضاء

وما ذكر في الجواب انما يتم على تقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن
ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو
هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما
كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع الاخر
من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق
الضد بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم
ان بعض اهل العصر حاول حمل القول بالاستلزام مختصرا في المعنوي
فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع
قال والحاصل انه اذا امر الشرع بالامر الفعل فبصدور ذلك الامر منه
يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له
بهذا

انه لابد عند الامر من تعقله
تعقل وتصوره بل المراد باللزوم
العقلي مقابل الشرعي يعني حم

٣٤

بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما
هو خطاب تبعي كالامر بمقدمات الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم
ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان
هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام
واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية
فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بلا قرينة بينة
واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان
ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به
لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ح فيجب
ترك فعل ضده الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا
فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب
وقد تقدم والثاني ان فعل ضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم
قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم

بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم مجرد عدم
الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح البحث
ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم
لتحريم ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولي
الملزوم لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه
في العلة فيتخصص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما
اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم
تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين متلازمين اتفاقا مع عدم
تحريم الملزوم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع
حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين
في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو
مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب
ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم
للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعته بهذا القول غير
حقيه

٤٥

حقية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا
بفعل من الافعال فيكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود
الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى الشيء من الافعال وانما هي من لوازم
الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر
وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك
الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها المعلم بانه
لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار بعضهم
ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه
ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه
وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم
الملزوم مع تحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضي

له فهو متم لما هو بين من ان العلة فى الترك المذكور انما هى وجود
الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعى اليه وذلك مستمر مع
فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدور هما مع جمع شرائط التكليف
مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول
بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلة فانه متم ايضا لظهور ان الصارف
الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد
من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب
الا به واذ قد نبهنا سابقا على عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب
فلا حكم فيها بواسطة ما هى مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه
ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف يعاقب
عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافى التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح
الاتيان بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهى متعلقا بتلك
المقدمة ومعلولها الا بالقدر المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث هيهنا
الى البناء

الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق
بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه
لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح فى الواجب الموسع لان فعل
الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح
مع ذلك فعل الواجب الموسع فكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم
الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصى ولا ريب
فى بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضى تمامية
الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذى يقتضيه
التدبر فى وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد
غيره من الواجبات والا لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب الحج على النائى فقطع المسافة
او بعضها على وجه منهى عنه ان لا يحصل الامتثال حتى يجب عليه اعادة
السعى بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهى عنه للامتثال كما سيأتى
بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا نعلم ان الوجوب فيها انما هو

للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه لعل الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل الواجب
التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول وكراهة
الموسع كالصلوة مثلا حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته يتوقف
ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة والكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لانه كراهة محرمة فيجتمع
ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان
الوجوب في مثله للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف اعماهو
وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فليسقط ذلك الوجوب لفوات
الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن ههنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي
عن الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كونه وجوبه للتوصل
يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل
الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت
ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة
القول

القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب
في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة
فعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء
اليه وعليك بالنظر في هذه المباحث فانه لا اعلم احدا حام حولها
المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير
يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا الاخلال بالجميع
وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة
الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله ونعم
ما قال ان الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل
على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يلزم الجمع بينها وله الخيار
في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف
معنوي بينهم نعم هنا مذهب يتبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه

ولنسبة كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره
المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه
ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة
وليست المسئلة كثيرة الفائدة   الامر بالفعل في وقت يفضل عنه
جائز وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال
اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من
العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم
افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي
ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره
على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعله في اوله
كان جاريا مجرى تقديم الزكوة نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص
بالاخر

بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعا فان بقي المكلف على صفات المكلفين التكليف
تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا
وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طايفتنا وانما هما لبعض العامة
والحق تساوي جميع اجزاء الوقت الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول
الوقت وفي وسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة
من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه وفي الحقيقة يكون راجعا
الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال
اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ ره
على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد
الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم
المحقق والعلامة رحمهم الله وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان
لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام
فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون

الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير
فان ذلك باطل اجماعا ولا تكرار في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء
من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض تخصيصه باول الوقت او اخره ولا
بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته
على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول
او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت
ففي اي اجزاء قصد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين
فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما لصلوته على الوقت
فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا
فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كالمؤخر الى وقت العصر وهما خلاف
الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض لتخيير
بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل
بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما
تخصيص

تخصيص الوجوب بجزء معين احتج لوجوب العزم بانه لو جاز
ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب
فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم
للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة
وهو انه لو اتى باحدهما اجزا ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما
فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء
الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير تجري
مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه
في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال
لا يخرج ما عداها عن وصف وجوب التخيير وكذلك ايقاع الفعل في جزء الاوسط
او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف
الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث
يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني بانا نقطع ان الفاعل للصلوة

مثلا تمثل باعتبار كونها صلوة مخصوصة لا لكونها احد الامرين الواجبين حينئذ
مخيرا بين الفعل والعزم ولو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها حيث
انها احدهما على ما هو تحقيق في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال
بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى
يكونا لكمال الكفاية بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او حيث يكون
الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا بخصوصه حكم
من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل
فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجب اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه
على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الافاضل توقف في
العزم على الوجه الذي ذكره وله وجه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما
استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم
على الفعل لعدم انفكاك المكلف عنهما من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا
ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت
ان الفضيلة

ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما
الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة
بادائه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون الجميع هو الاول والجواب
اما عن امتناع الفضيلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه فلا نطيل باعادته
واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تأخيره عنه وهو باطل ايضا
كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان
واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن
التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما
تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين
وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه
ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي
جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل

الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير متصف بالوجوب على معنى انه
لا يجوز الاخلال بالجميع فلا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء
منها وكذا هنا عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه
والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه
الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه
في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة
الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء
من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة تشخصاتها
المتماثلة الحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل
وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل الحق ان تعليق الامر بل مطلق
الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين
ومنهم الفضلاء وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل ص
وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط
زيدا

اب

زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائك اكرامك
والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر
عند مراجعة الوجدان فيكون في اللغة ايضا كذلك واذا ثبت الدلالة على
هذا المعنى عرفا ضممنا اليه مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة
عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به
وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان
يكون شرطا الا يرى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول
الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول
ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل آخر ان ضم
~~امرأتين الى الشاهد الاول~~ اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض
الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء
الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس

كذلك بل عوض ام تسكا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم
مقامه كما فى المثال الاخر الذى ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط
احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا بعدم
الابعد مهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزوم
من علامه عدم المشروط للدليل الذى ذكرناه وعن الثانى بوجوه احدها ان
ظ الاية يقتضى عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم
الحرمة بثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون وجود
متعلقها عقلا لان السالبة يصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع
اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء
ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على
ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة
وثانيهما ان التعليق بالشرط انما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر
للشرط فايدة اخرى ويجوز ان يكون فايدته فى الاية المبالغة فى النهى عن الاكراه
يعنى

يعنى انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت
فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية
يدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع
عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع واختلفوا فى اقتضاء التعليق
على الصفة نفى الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ
وجنح اليه الشهيد فى الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير
من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهى باسرها
منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظ بالنسبة الى المطابقة
والتضمن اذ نفى الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه
لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف واما بالنسبة
الى الالتزام فلانه لا ملازمة فى الذهن ولا فى العرف بين ثبوت الحكم عند صفة
كوجوب الزكوة فى السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها فى المعلوفة
احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة

وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام
لا يبصر الجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكر بل هى
كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لا يحتاج السامع
الى بيانه كان يكون ما السائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول
الحكم له كما فى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لو لا
لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها
على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية حكم الصفة
بالنص وما عداها بالبحث والفحص منها وقوع السؤال عن محل الوصف
دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير له هذا من قبل واعترض
بان الخصم انما تقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفى الحكم عن غير محله
اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد
لا يبقى من محل النزاع فى شئ وصوابه ان المدعى عدم وجدان صوره لا يحتمل
فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى صرحتم
اليه

اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفايدة اذ مع احتمال فايدة منها
يحصل الصون ويتادى ما لا بد فى الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم فى الحجة بالابيض والاسود فلا نم ان المقتفى لاستهجانه
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات
والاصح ان تقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وفاقا للاكثر المحققين وخالف فى ذلك السيد رضى الله عنه فقال تعليق
الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه
او اثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القايل صوموا
الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجئ الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد
مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد رحمه الله بنحو ما سبق
فى الاحتجاج على نفى دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق
الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض
لفرقه بين الامرين لا فرق بينهما فان قال واى معنى لقوله ثم اتموا الصيام

الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واى معنى يكون
لقوله فى سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان ثبوتها
للمصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم والجواب
فى المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيها علق بغاية حرفا بحرف تصور
المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك ذلك
الصوم المقيد بكونه اخره الليل مثلا عن عدمه فى الليل بخلافه هنا
كما علمت ومبالغة السيد ره فى التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق
ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا
قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها
قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وربما تعدى بعض متاخريهم
فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا بالفعل
فى جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده
فى غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز صح باعتبار عدم العلم
بانتفاء

بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم
الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو
الحق لكن لا يعجبنى الحجة من الجانب بما ترى وان تكثر ايرادها فى كتب
القوم وسيظهر لك ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة
دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعلوه على الوجه الذى حكيناه
ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك ولحسن التادية عن اصل
المطلب فقال فى الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع
المكلف من الفعل او بشرط ان يقدر ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع
وهذا غلط لان الشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى
علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط والذى قال
يبين ذلك ان الرسول صلوات الله وسلامه عليه واله لو اعلمنا ان زيدا
لا يتمكن من الفعل فى وقت مخصوص فقبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما
حسن دخول الشرط فيمن نادى فقد علمنا بصفته فى المستقبل لا نرى

انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا انه طريق نحو حسن الفعل فقد
لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا الا اذا بتمكن
المخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا فى امره يحصل فى حكم الظان يثبت
من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن فى ذلك قائما مقام العلم وقد يقامه
ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم
واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه
دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلعم حاله كحالنا اذا اعلمنا الله انما
حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط قلت هذه الجملة التى افادها السيد عن زمان
قدس الله نفسه كافية فى تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا
نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج
المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم الشرط لم يعص احد واللازم
باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط
من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا يتكلف به فلا معصية الثانى
لو لم يصح

لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم بط اما الملازمة فلانه مع الفعل
وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم بجواز ان لا يوجد الشرط من شرطه
فلا يكون مكلفا لا يوقت يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت وذلك كاف
فى تحقيق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع ازمنا ونردد فى كل
جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة
التكليف فى الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذى هو بقاؤه بالصفة فيه
فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم
وجوب ذبح ولده لانتفاء الشرط عند وقته وهو عدم النسخ ولو علمه
والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كان الامر يحسن لمصالح
ينشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح ينشأ من نفس الامر وموضع النزاع
من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به
ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف فى الاخرة وفى الدنيا
لانزجاره عن القبيح الا يرى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده بامر

يميزها عليه مع عدم علمه بنسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره
وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة
الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد قده
اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا
والملازمة انما يتم نقليا بكونها ومذهبه فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني
المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر
السيد رضي الله عنه في تتمة تنقيح الكلام المقام ما يتضح به سند هذا المنع
فقال ولهذا ذهب الى انه لا نعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه
فيعلم انه كان مامورا بالفعل الا بعد تقضي لو قت به وليس يجب اذا لم يعلم
قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل
وهو سليم صحيح وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز
من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء
به

به فلذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه
ان يحرم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز لما ذكرناه ولا يجب اذ لزمه
التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه
في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول
العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع في نية
الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث
لا سبيل الى القطع فلا دلالة على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم
على نبينا ع بالذبح الذي هو الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية وما يجري مجرى ذلك في الدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح
به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر
به من الذبح او من مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قدام يقينا اذ لا يجب
في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك

للفعل لما قد علم من امتناعه بل العزم عليه والانقياد اليه الامتثال
وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لكان التوصل
الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى
الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على
الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية
وبعض المحققين من العامة وقال الاكثر هم بالبقاء وهو مختار المصنف في التهذيب قدر
لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها
من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه لنفسه
بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار
لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع
من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع
في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء
الذي

الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل يحتمل التعلق
بالمجموع وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض ولكن كان
قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي
للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول
فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض للجزء واما الثاني
فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو
لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد
اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه
فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل لانم علم مانعية نسخ الوجوب لبقاء
الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه
جمع من المحققين والجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لابد لوجوده في الواجب
من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز
لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا

هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة
للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه
مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر
وههنا كذلك فان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع
من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز
والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال
الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به
وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع
في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة
برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب
لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي
معه

معه يزول قلنا الظ يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره
فلا يندفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز
هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ماينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق ٢ فيستصحب
برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز
ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز
الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة
الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم نثبت عليته
الفصل للجنس لان اعتبار الاحكام في الخمسة يعد في الضروريات فالشك في وجود
القيد يوجب الشك في وجود المقيد وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب
كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت
نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد
ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي
ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ

بالجميع لكان معارضاً باصالة عدم وجود القيد بعد سقوطان حجيتنا
يظهر فساد قولهم فى اخر الحجة لان الطلب يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه
والاصل استمراره فان انضمام القيد بما يتوقف عليه وجود المقتضى
ولم يثبت الغا انقرر ذلك فاعلم ان دليلهم لو تم لكان دالا على
الاستحباب بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون
به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد فى كلام جماعة
ولا منها ومن المكروه كما ذهب اليه بعضهم حتى انهم لم ينقلوا القول
ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا
للقايل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادى بان الباقى هو
الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن فى الفعل وكونه
راجحا ممنوعا من تركه وكان دفع المنع من الترك كافيا فى دفع حقيقته
الوجوب لا جرم كان الباقى من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع رجحانه
فاذا انضم اليه الاذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود
الندب

الندب وكان هو الباقى   فى النواهى   اختلف الناس
فى مدلول صيغة النهى حقيقة على نحو اختلافهم فى الامر والحق انها حقيقة
فى التحريم مجاز فى غيره لانه المتبادر منها فى العرف العام عند الاطلاق ولهذا
يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل
ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول
عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة فى الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم
فعله وما يقال ان هذا مختص بما نهاه الرسول صلى وموضع النزاع هو
الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلى يدل بالفحوى على
تحريم ما نهى الله عنه مع ما فى احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال
النهى فى الكراهة شايع فى اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام
على نحو ما قلنا فى الامر   واختلفوا فى ان المطلوب بالنهى ما هو
فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلامة
فى تهذيبه وقال فى النهاية المطلوب بالنهى نفس ان لا تفعل وحكى انه

قول جماعة كثيرة من بعض اهل الاصول لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف
ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه
بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو
الكف وان الامر يصدق الامتثال ولا يجزي المدح على محض الترك احتجوا بان النهي
تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا
له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها
وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور له لان نسبة القدرة الى
طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده
مقدورا اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل
لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض واثر القدرة
لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة
المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثر القدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية حينئذ
بهذا الاعتبار في حيز المنع اذ للقادر ان يمكنه ان لا يفعل فيستمر
وان

وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار والقادر لها وهو يستند
اليها ويتجدد بها قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة
في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له
والمرة له وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة
اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي
منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد
منها يصدق ادخال تلك الماهية لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده في الوجوب
عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف
عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث
لو اعتذر بمضي المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي
السيد متناولا لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد
به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك

ثم انما يعني بنفيه نفي الكثرة والعموم ولا دوام وبانه ورد التكرار
كقوله ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل
اللحم فالاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للاشتراك
والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض
لانه مقيد به ظاهرا وان غيره الا ان النهي انه عام بجميع اوقات الحيض وعن
الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض
في المثال او لولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره
سابقا ان ما في وامثاله يجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز
او الاشتراك لانه يعلم من حيث الاستعمال في خصوص المعنيين بخصوص
بجواز [illegible] لعدم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد
واقع في الكلام مستعمل بحيث يفيد خلاف الدوام يكون ذلك بقرينة
المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا لما اثبتنا كون النهي للدوام
والتكرار

والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزم [illegible] نفي كونه
للتكرار نفي الفور ايضا والحق في ذلك [illegible] الحق امتناع توجه
الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك خلافا من اصحابنا ووافقنا عليه جمع
ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون
بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يامر بفرد وينهى عن فرد
كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ
والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد
من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجوزه بعض
من جوز التكليف بالمحال قبحهم الله تعالى ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى
ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز
تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه
الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلاة في الدار
المغصوبة [illegible] يامر بها من حيث كونها صلاة وينهى عنها من حيث كونها غصبا

فيما حال اجتماعهما ابطلها ومن العبارة صحيحة لنا ان الامر طلب الايجاد الفعل
والنهي طلب لعدمه بالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد
المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك
لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي
عنه ومن البين ان تعدد الجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فان الصلوة
في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون
متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة والامر
بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع
فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين
الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم
خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي
عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اولا مانع
سواء اتفقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهي

النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع
امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلق الامر والنهي
حيث لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر
في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن التعلق
غير مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا
لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث
لا يعد ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان
مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو
ما يتحقق به واذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة
ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي
هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المذكور
بعينها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو
الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على

ابعد الوايين في وجود الكلي الطبيعي وكان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة
الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار
ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة لا بعينه وذلك يقتضي تعلق الامر به
فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شنيع ولعل قطع بعض قوله وذلك لانحصارهما في حقيقتهما اه
او المراد به خصوصيهما من الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجدي اذ لا نزاع في اجتماع
الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع
والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فانه كلام
هناك اضعف لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات
لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة
عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها
لنا فيها دعويان اما على الاول فلنا ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد

للمكلف

للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادة وهما متنافيان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا
بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج من العهدة ولا نعني
بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما
الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي والعرفي كما هو
معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالمنهي
عنه وانها لا تفسد بالمخالفة من دون تحصيل تناف بين الكلامين وذلك دليل
على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة
والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته
حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة

الصحة وهو مسلم لو لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض
وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء
الدلالة لغة فلان مفاد النهي عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل
عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ
حد الاجماع ومعلوم انتفائه في محل النزاع اما لخلاف والتناجي فيه ظاهر جلي
وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت
اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء فلا مع ترتب
اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة
فيها باعتبار كونها عبادة عن حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة المطلوبة
والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في
العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على
عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج المثبتون كذلك لغة

بوجهين

بوجهين احدهما الاستدلال بها على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون
بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي لا انه على الفساد
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا لجواز ان استدلال الخصم به على الفساد
هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكرنا من الدليل على عدم كون العلة لغة لكنهم
والحق ما قدمناه من عدم حجية مثل ذلك وهم فان اصابوا في القول به الا انه
في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به
سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء
بلا تفسير به والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي
مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة
شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة وبتسليم
في الامر والحق لا يقال لا نم وجوب اختلاف الاحكام المتقابلات لجواز اشتراكها
في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه انه يقتضي الفساد فلا يلزم في النهي ان

يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة وتحقيق القول برجحة الثاني لأنه للدلالة

منافٍ للغرض وشبهة انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف

لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك

لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر اي

لا يمنع التصريح بخلافه فان الظاهر مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب

الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر

وينافيه قطعا اذ ليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك اه وبين

قوله نهيتك عنه مناقضة والا فما نشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان

الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي نقل به واما فيها فالحكم بانتفاء

اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت

كانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

وفيه فصول في الكلام على الفاظ العموم

الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق

والعلامة

والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع

اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص

والعموم وخالف السيد على ان تلك الصيغة نقلت في عرف الشرع الى العموم

كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان

جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما تستعمل

في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم

عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة

لاصالة عدم النقل كما مر مرارا والنكرة في سياق النفي للعموم فيكون حقيقة

وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة

بين العموم والخصوص لكان قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا

للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل بالاشتراك

الصيغ والالفاظ الدالة على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا

عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك

تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول
ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى
بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما
وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال
اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين والكل
متواتر لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص
مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني بمنع الحصر فيما ذكر
من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا
ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص
ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد
وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص
فلا يكون للعموم مرادا اولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله
للعموم

للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار انه ما من عام والا وقد خص
منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة
بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو
مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو
من نظر وعن الاخر فبان احتياج خروج البعض منها الى التخصيص بمخصص ظاهر
في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها
حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن
الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا
من الاصحاب ومحقق مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به
منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه
يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة
وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا

وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض

من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه

كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم

وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني

بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان

عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما تقرر في محله واما الثاني فلان

الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف وعلامة

اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها لم يكن اصلا معانيها مما لا يعلم فيه خلاف بينهم

فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد

صيغ التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك المعنى بل انما

تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه   مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة

المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا

فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث

لا عهد

لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا بلغ الماء

قلتين لم ينجسه شيء ونظايره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية

والحقيقة لان الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح

فاما ان يراد الوجود في ضمن الجميع الافراد او البعض غير معين لكن ارادة

البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا

ولا لتنجيس مقدار الكر في بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب

والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولما راى المحقق تلبيه

لذلك من مقالي الاصحاب سوى المحقق قدس سره فانه قال في اخر هذا البحث

ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالة تدل على الاستغراق

لم ينكر ذلك   اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل

مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر

الى الحكمة ط والاصح الاول لنا القطع بان رجال ابين الجموع في صلوتهم لكل عدد لا

كو طابين الاحاد في صلوحهم لكل واحد وكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد

كذا رجال ليس للعموم فهما يتنا وله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول
قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواه على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة
اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها فحيث
لا قرينة وجب حملها على الكل وزاد من وافقه من العامة انه يثبت اطلاق اللفظ على كل
مرتبة من مراتب الجمع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى
والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه واما
ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كونه اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر
والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للمعنى المشترك بين العموم والخصوص كان عند
الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب
الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل
دليل على ارادته ولا يجدي في هذا منافات للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الجواب
عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك
بينها فلا دلالة على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان المرجح
التوقف

التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة
ولان استعماله في جميعها لا يكون الا بجاز فيحتاج في الحمل عليه الى الدليل اقل
مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق
هذه الصيغة بلا قرينة الزايدة على الاثنين وذلك دليل على انها حقيقة في الزايد
دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير
الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله تعالى الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب
عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته
من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما
سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا
على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام
في صيغة الجموع لا في ح م ع   ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس

يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر وجوده من الخطاب وانما يثبت
حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى
تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية ومع ان خطابهما بمثل ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم احدر ان يمتنع احتجوا
بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم
منتف بيان الملازمة انه لا معنى للارسالة الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه
العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع الثاني
ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية
بالايات والاخبار المنقولة عن النبي وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب
اما عن الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
او التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض بالمشافهة وللباقين بنصب
الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين

احتجاجهم

احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت
عليهم بدليل وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة
من الدين ... في جملة من مباحث التخصيص ... اختلف القوم في منتهى
التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ
وابو المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق
والعلامة الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا اذا استعمل في حق الواحد على
سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة ومن قوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب
وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك
فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة وقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر الا ان
لو اريد من اللفظ في جميعها الكثرة القريبة من مدلوله احتج المجوزون الى الواحد
بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو
التحقيق وليس بعض الافراد اولى من بعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام

الى ان ينتهى الى الواحد الثانى انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ
عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له
لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله الذين قال لهم الناس والمراد
نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللغة مستهجنا لوجود
القرينة فوجد جواز التخصيص الى الواحد مطلقا وجدت القرينة وهو المدعى
الخامس انه يعلم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به
اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من علم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل وهكذا اجاب العلامة في النهاية وفيه
نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضى اوجحية ارادته على الاقل لا امتناع ارادة
الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال
العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستعرفه فلابد في جوازه من وجود العلاقة
المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفائها في غيره فان
قلت كل واحد من الافراد بعض من مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء مصححة
يكون

يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما
الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وحينئذ فيصح
التخصيص من غير العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله
لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما
يتصور فيه مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس
المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة
وهي هيهنا الكثرة فلابد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب
من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم
لابد من بقاء جمع يقرب منه وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص
خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويمكن دفعه وعن الثالث انه غير محل النزاع
فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة من ان
العلماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة
ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه

عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام
بل المعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا العدم بثبوت محمد اطلاق
الناس المعهود على واحد والامر عنده ناسهل من الناس انه غير محل النزاع ايضا
فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطلق
المعهود الذهني لمعنى الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار
معلوم وحاصل الاول انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف
الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك
المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين
من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا
من اسواق معلومة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة
ولو بالعادة فكان ان ذلك ليس من تخصيص العموم من شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى
الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان فكانهم جعلوه نوعا لكون
الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص

اليها

اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام
ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما
مثبتا للآخر   واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى
وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم
انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة تعسر العلم
بعددها والا فمجاز وذهب الاخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل
فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في تهذيب وينقل عنهما مذاهب للناس
كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لها لنا انه
لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل فكان مشتركا واللازم منتف بيان الملازمة
انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض
كونه حقيقة وفيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك
وبيان انتفاء اللازم ان الفرض واقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي

قد ثبت اختصاصه بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما
ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير
وانما طرا عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم ادمع القرينة لا يحتمل غيره
وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص
انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمله في غير
ما وضع له واعترض عليه بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة
تناوله لما يتناوله واجيب بان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله
للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل
في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة
والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز
وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم فانما يتبادر مع القرينة
انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة
انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم

بارادته

بارادته على نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة
من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على
امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك
بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك
ان منشاء الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام لا في الصيغ وقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين
والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل
بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال
المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واقتل الناس
الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو مسلم للجنس
او للعهد مجازا ولكان نحو الفرسنة الاخيرين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة
اما الاولان فاجماعا وكذا اما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم وبيان الملازمة ان كل
واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له

اولا وهي بل ونه لما نقلت عنه ومعه لما كان نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك مرجحا
للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب
وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة
على حدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا نقول ان مسلم المبني مع الالف واللام
للعهد والعلم يكون نحو الفرس في الاخيرين ما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد
به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما
ذكرنا في هذه الصور الثلث متحقق في العام المخصوص لظهور التباين بين لفظ العام
وبين المخصص وكون كل منهما كلمة براسها وان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام
مدلوله مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص
مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر
بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال
شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة بنا الى التعرض لبيانها
فانه تطا

فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى
حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل
من دخل داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او في الحال الا فلانا فترك اكرام
غير من وقع النص عليه لعد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل
ظهوره في ارادة الباقي وهو آية الحجية احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ
هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته فاذا لم ترد الحقيقة وتعددت
المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل
عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا
يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل بالبناء على الخلاف
في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكره انما يصح اذا كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها واما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل
على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وهو ما ذكرنا

من الدليل بعينه ايضا لافادته كون التخصيص في نية ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة
عدم ارادته لما للحكمة حيث في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم
اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هنا فما من غير جهة التخصيص ثم يجب الحمل على
ذلك البعض ويسقط ما ذكر نحوه هذا اعمال الجملة غير وافية بدفع القول بحجية
في اقل الجمع ان لم يكن المنع بقا من يرى جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع على
حد يقطع ما به على كل تقدير ومنع الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن
حقيقة وسند هذا المنع يظهر من ادلتنا السابقة وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم
لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المحقق والباقي
مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل
على وجوب الحمل على ما بقي مذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام
قبل استقصاء الفحص في طلب المخصص واستقرب في النهاية عدم الجواز بعد الم يستقص
في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع
النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي

يلوح

يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين
قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف
في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض
انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين
لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح اخوين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل
ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين المخصص فذاك والا
تغير الاعتقاد ونقل بعض العلماء انتقال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل
وهذا من غير معلوم عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو
قول صدر من حنابلة واستمر بعضنا دوا اذا عرفت هذا فالاقوى انه لا يجوز المباشرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب
بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا الحجا فانه في الحقيقة
جزء من جزئيات لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص

كيفية في الدلالة وقد شاع انه ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته
مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا
بحصول الظن ولم يشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج
مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب
طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز
عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف
فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث
عن وجود معارض ما يصرف الالفاظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره
في التهذيب فهو كالتصريح في موافقة هذا القائل لنا والجواب الفرق بين العام
والحقيقة فان العمومات اكثر مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا
في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق
واحتج مشترطو القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص
فالعادة

فالعادة قاضية بالقطع وان لم يكن مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص
فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا
لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليلا يطلع عليه فاذا بحث المجتهد
ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب منع المقدمتين لمنع العلم عادة
عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة
مما كثر فيه البحث ويبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو
ظاهر فيما يتعلق بالمخصص اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا
او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي
او يختص بعوده اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقيب الاستثناء
لم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها في الاستثناء ونحن نجري على
منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات ~~الى ان الحال فيها~~ كما في بالخروج عنه
لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب
للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة وحكى هذا القول

من الشيخ وقال الاخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري
انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة
وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال
نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك
القول مستعمل عند الاولين حقيقة في الاخراج عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا
طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في نهاية وليس
بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج من محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي
يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس
ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما يقوله
المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه بلفظ الاشتراك في الاثناء الاحتجاج
لم يأت كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب
جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل
كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك
الا بدليل

الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع
الى اللفظ هذا او الحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة
بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة بالتخصيص على الكل بقدر ما يعود عليه
هنا ان يقال انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا الاثر له في الحكم
المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم
على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها
بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور
معنى كليا جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا
كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاص ايضا
وهو ظاهر الا ليس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله
ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه فالموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ
او الالفاظ بازاء الخصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه

العقل بذلك المفهوم العام نحو ما والعلم الاجمالى كما مر فى الوضع عاما العموم المتصور
المعتبر فيه والموضوع له خاصا فى القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع
صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم
الوضع والموضوع له فى ذلك بين ومن القسم الثانى المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام
وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلى لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الكلى الخصوصيات فلا يقال هذا
ويراد واحدا مما يشار اليه بل لابد فى اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان
موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام فى الباقى ومن هذا القبيل ايضا
وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار الكلام معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة
من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء
وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفى معناها الافعال الناقصة واما التامة ما له
جهتان وضعها من احدهما الاعام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها
من النسب

من النسب الجزئية فانها فى حكم المعانى الحرفية كما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء
معين بخصوصه فكذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذى
دلت عليه الى فاعل ما بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد
هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام بخصوصيات الاخراج اسما كان الحرف
او فعلا واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع
بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان
فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى صلاحية المستثنى لذلك ومعنى تحصيل بايورمنه
كونه موضوعا ونوع الاداة اعنى بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما
او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاى الامرين من الاستثناء كان استعمل فيه
حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى القرينة كما فى نظايره فان افادة المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العام انما هى بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك فى شئ لاتحاد الوضع فيه وتعدده
فى المشترك لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة انما هو لتعين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية بحيث يطلق على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ومحتاج

تعين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فانه مستباينة غير متناهية
فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها
فاحتياجه الى القرينة انما هو لاجل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة
بحيث يكون صلاحية العود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر وهو حكمية
حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات
غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين
كما ظهر فساد الاخرين القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل
للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب
غلماني واكرم جيراني والقاصدين الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء
الواحد من الجميع او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه
الثاني ان الظاهر استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انها
متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمل
اهل اللغة استعمال استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما

يدعي

يدعي من خصصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه
اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين
واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا للرجوع الامرين
الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع
على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب بجملتين
من ان يكون ظاهرا راجعا اليهما معا او الى واحد منهما لانه من المحال ان يكون راجعا
الى شيء منهما محال وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع الى رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة
على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا في ما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه
من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي
تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما
ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني
واخرجت خدمتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل بالتعقيب بذكره
من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عداه

من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق بها ما قرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع
على ان العامل فيما تعقب ذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء
والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف الزمانية والمكانية فضلة
في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يترك الحكم الواجب مما ذكرناه اي
القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك
لان هذا من ترتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال
بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال والظرف هو العامل دون ما تقدمه
وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص
حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك
او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما في قول اهل الوقف
او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل
على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه
ولا بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان سلم الدليل المعتبر فيه على تحتم

عوده

عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه
وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل الا على
الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها
ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم استقلال كل منهما
بنفسه واتحاد معنييهما فانه قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحد ولا فرق بين قولنا رايت
زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء
الواحد عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها
ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بالاتفاق فكذلك الاستثناء بغيره
والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل
واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان العموم لما
لم يكن تناوله لبعض اولى من اخر تناول الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار
وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل

المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه ان قيل
في اية القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا اولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة
عقيب الجملة وساوسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شروط او استثناء يجب
ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع وما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به
ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب
ان يؤثر في جميعها كما قلناه والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل
في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث
ان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه
ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل
حججت وزرت ان شاء الله وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام
عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقيب المشية الكل من جملة
ووقف

ووقوف حكم الجميع ولا يعمل التعلق بالاخيرة لا غير فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك
لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا الاجماع الامر على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع
ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز والشك فيه نحو ما يصح عوده
اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع الموجب ظهوره ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام
وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه لا لشيء
مما يصلح له من مراتب الجمع الا يرى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح
هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة يخترقون بذكر ما يدل
على مرادهم في اواخر الجملة هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذا يريدون الاستثناء من الجملة
الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعلى هذه وعن السادس ان اعتبار الاتصال
في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو
لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها

ظاهرة في التعلق بجميعها وان كان بعضها منفصلا وبعيدا من محل المؤثر واصبح من خصه
بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل
فيما وراءها سالما من المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانا لا قائل بالعود
الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضى لصحة الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه
ولو استقل لما تعلق بغيره وقد علقناه بما يليه استقل وافاد ولا معنى لتعلقه بما قبله عنه
اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان تعلقه
بغيره الثالث انه من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي
خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجب تخصيص غيرها
والضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة
الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع الاثران المستقلان
على اثر واحد الخامس انه الخلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون
ما تقدمه

ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى
راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان القول
من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت
فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام ثم ان السكوت يحول بين الكلام وبين الواقعة
فيمنع من تعلقه بها فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعة
من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب
للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول
فاسد اذ الحكم لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة
تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتأخرين فظاهر وكذا على القول بان
المجموع من المستثنى والمستثنى منه مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب
واما على القول بان المراد من المستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب
الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذورا

لهذريه هذه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة متما
لا ايدانيه ريب التشرب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة
مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصالة بدفع محذور الهذرية فضول بل سفاهة وذهول
لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل
في النطق بسنوات والقطع عن المستثنى منه حسابا وغير معين اللواحق والبديهية تنادي
بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم بلفظ العام ارادة العموم والاستثناء يخالف
هذا الاصل يعني القاعدة او الاستصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق
واقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحقه ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي
وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم من ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ
وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح
بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا والتعدي
فبعد دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لعموم اللواحق وقبولها مع الاتصال
انما هو نص الوضع على ان لم يأت المتكلم من الكلام كان يأتي بدليله في حال تشاغله بالكلام

حيث

حيث نشأ منه فما لم يقع الفراغ منه لا يجب للسامع الحكم بارادة الحكم الحقيقة لبقاء
محال الاحتمال نعم لما كان الغرض لا يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص
الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم
بالعود الى الكل الا بالقرينة ولما كان تعلقه بالاخيرة متحققا على كل التقادير
صح التمسك في انتفاء المتعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول
بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قلنا بعروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر
في صيغة الامر فانها على القول بالاشتراك بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن
يدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك
فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف عند انتفاء فاذا قامت القرينة على
ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقول من ذهب
الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا ما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة
بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند
من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض الاصوليين القائلين بالاشتراك

انما تعرف في الحمل على الموصوب في فوق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة
المذهب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه
هكذا فانا لا نعلم ان قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكن نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال
فالشك في قصد ما عداها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا
عن موضوع اللفظ ولا داخلا في حقيقة اللفظ بل كان مستعملا فيما هو موضوع له عموما
ويلزم من القول باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بالجمع مع الباقي متجوزا او متعديا عن موضوع
اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا لما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل
في كلامه في الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت
ذلك اشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها
نظر وقد يتوهم ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
ليس على اطلاقها بل لها شرائط وهي هاهنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال
بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به لاحتمال العود الى الجميع
عندنا وعند السيد بحمل الاول والواجب واما قوله جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان
لان ما

لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره لا وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف
ما نحن فيه فانه من المجاز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
لازما قال علم الهدى يشير الى هذه الحجة في كل جملة جواب عنها وهذه الطريقة توجب
على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر على دليله على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي
ان يتوقف في ذلك كما ذهبنا اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب
تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذه التي
ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصروا عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بمنع الجواب
عن الثاني فان غايته ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بعموم اللفظ ونحن
نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار
قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك
ان كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع لضعف دليله
وقد ذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها وتعلق ما تقدم
بها المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حروف النداء نائبة عن انادي وهو المختار سلمنا

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

لكنا نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا لهم
حجة يعتد بها وانما ذكر بعض الائمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل
عن سيبويه من النص لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء
في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان
في نصب المفعول او رفع الفاعل من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا
عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات والدليل على جوازه من حيث اللغة
انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما
عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الآخر او فيهما
ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما بخصوصه محكوما به
على المبتدأ وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير

واستقلال

واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم انه يجوز سيبويه
قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك
ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه ههنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل
هذا الحكم بعض الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو
العامل في الموصوف وهو تناقض والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما يجب
رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لانه تعليقه بالامرين يقتضي الالغاء وانتفاء الفائدة فان القائل
اذا قال له عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال
عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار تسعة لكونها مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لان الواجب منها
مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية
الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل عن الاولى الابعد
استفادته منها وهل هو الا نفس المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية
بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذ هو عين كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء

(اذ خصوص الظاهر [illegible])

من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء حالان وترجيحها وجه

وجد ابنا جزان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لمثال ما قيل (الى)

وما لا مرفيه جهين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سبق (تمحلها)

(اذا تعقبه ضمير)

هنا وتميز المختار منها من المزيف ذهب جمع من الناس الى ان العام

(عن الشيخ)

يرجع الى البعض ما تقدمنا وان كان ذلك تخصيصا له واختار العلامة في النهاية وحكي المحقق

(مذهب)

الحارثي لا وهو قول جماعة من العامة واختار جماعة التوقف ووافقه العلامة في بعض

المرتضى رض ايضا ومن امثلته منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن

(لا يخصص)

احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم في تربص بعض وعلى الثاني

(من احتمال)

بل يبقى على عمومه في الرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقوى لنا ان في كل

(مجاز)

مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله

(اذ قد عرفت)

استخدام [illegible] ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه

(الرجعيات)

فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني

(التوقف)

واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازات على الآخر من مرجح والفرض انتفائه فيجب

فان قلت

فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته

مثله ولا كذلك بالعكس فان تخصيص الضمير لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فما

ان المجاز اللازم من لزوم التخصيص المتوجه ارجح مما يستلزم التخصيص لكون الاول (واحدا و)

الثاني متعددا قلت هذا ابتنى على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا انه حقيقة له

(تخصيص)

لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في الضمير بناء على تقدير

العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والظاهر (ان)

(وصيرورته)

وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير مما يلزم تخصيصه

(ظهور الاضمار)

فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم من العدم التخصيص

(وقد تقرر)

لان التقدير الابد بعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم

(بالضمير عنه)

ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر مما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل تجوز

(التخصيص)

فالمعارضة انما هو بين التخصيص والمجاز والكل متساويان وان ذهب بعضهم الى رجحان

(البداهة)

احتج الاول بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع

باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ (ومتابعيه)

ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على ومحو واختصاص الضمير العائد في الكلام اليه لا يصلح للدلالة
لان كل منهما لفظ مستعمل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر
وصيرورته كذلك والجواب بالمنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل يعني المطابقة
للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجري الفرار من مجاز الضمير
بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن ثمة وجه لترجيح احد المجازين
على الآخر لاجرم وجب التوقف لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه
بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص ~~انما يقدم على العام لكون دلالته~~ والاكثر المفهوم
وان جهة الاقوى خفاجهة وليس للوصف كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم خصوصية
خاصا فلا يصلح لمعارضته فلا يجب حمله عليه والجواب المنع كون دلالة العام بالنسبة الى جملة
الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة عليه والتحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة
لو كان لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات
لاخلاف في جواز

لاخلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه
بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة
وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منعه مطلقا وهو مذهب السيد ره فانه قال في اثناء كلامه
على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به من النص
من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا
وقيل ان كان قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض العامة واليه
يميل المحقق لكنه بناه على منع خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع
على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة فاذا وجدت الدلائل القرآنية سقط وجوب العمل به
لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ
نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد

لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص بخصوصه ثم في النسخ والجواب عن الاول ان
التخصيص يقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم
ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي
النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة
من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي
ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير
الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصل ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارض
لا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا عندها
وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي
يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى الجميع مراتب التجوز بالسوية سواء
وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم ان التخصيص يقع في الدلالة
وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن وحجة المتوقف بان كل منهما قطعي من وجه ظني من اخر كما ذكرنا
فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بوجه الجزم بان في اعتباره جمعا بين الدليلين والتساير

الكتاب

الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما
نذكره في مطلب بحث الاخبار ان شاء الله   في بناء العام على الخاص او ورد عام
وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما ان يقترنا اولا والثاني اما تقدم
العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران فيجب بناء العام على الخاص بلا خلاف
بينهما الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان
نسخا له وان كان قبله مبني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول
وهو الحق عند المجوزين فما حكم بانه يكون ناسخا وهو ممن لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل
وبين رادله وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك الثالث
ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبني عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور
وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح
ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص وان كان
وروده قبل حضور وقت العمل به والنسخ ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما
يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين

فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخير من وقت العمل بالخاص
يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمانه
الخاص مضعف ظاهر لان موجب النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ
لانكارها وبمجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف ويبلغ
التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما صرح به الفحول بالنسخ
وجعل ان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمنزلة ان يقول
لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك التطويل
واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان نسخا ناسخا للقول اقتل زيدا
فكذا ما هو بمنزلته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول
المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالمنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه
من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يعدل الى النسخ
لما بينا من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو
دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد الكلام
فيكون

فيكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه
بيانا والضمير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عضد نقله القول بالنسخ عن الشيخ عنه
بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة الخاص من دليل عليه
مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقدم من تاخير البيان
والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص
لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ
فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا
لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل
من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده
كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص
على العام لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون
الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا
فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون

ناسخا مورود افكيف يتقدم ولسائل هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ على ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى
ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يبلغ احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص
لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل
وذلك غير معلوم حيث جهل الحال فنتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو
التخصيص لانا نقول قد علم مما قلنا رجحان التخصيص على النسخ وانه لا تردد الامر بينهما بكونه التخصيص
هو المقدم فلا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تأخر الخاص عن وقت العمل
فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وههنا يقتضي المصير
الى التخصيص حيث لا دليل على خلافه دليلا فالاشتراط انما هو في المعدول عنه لا الى المصير اليه
مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال
مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليخص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص
من هذا التشويش ح ولا وجه لتعميم التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق بتردده بين ما ذكرت الامور بل تستثنى
هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود الفاضل وان قصرت العبارة

عن تأديته

عن تأديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير تحققه
عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في اخبار واحتمال النسخ انما
يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى وقال المرتضى رح عند ذكر احتمال حل
التاريخ وارتفاع العلم بتقدم احدهما وتأخره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ
نزول آيات القرآن غير مضبوط على الاطلاق وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد لانها
هي التي يتعارض فيها هذا عند من لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقطت عنه كلفة
هذه المسألة فان تكلم فيها فعلى تقدير الفرض وهو الذي يقوى في نفوسنا اذا وقعا فيها ذلك التوقف
عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف
ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه يعلم بملاحظة البناء على مذهبهم
هناك خاتمة للدوران الذي من ح في المطلق والمقيد والمجمل والمبين بما يكون مخصصا او منسوخا
ولا تحتج لتوضيحها بتوقف المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة
مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما دل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى
آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعا بين الرقبات المؤمنات

لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فاذيل
ذلك الشياع عنه وقيل بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر والاصطلاح الشايع
في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان
يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا والبس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه
من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين
ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول
ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة مؤمنة ويقول ثم لا املك رقبة كافرة فانه يقيد
المطلق بنفي الكافر وان كان الظهار الاعتاق والعتق حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك
واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما فح اما ان يتحد موجبهما او يختلف
وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما
مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد
اجماعا نقله في النهاية وكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل
نسخ له ان تاخر المقيد فعندهما مقام حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل

المطلق

90

يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو ضعيف حيث ينتفي
احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري
احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب كذا لو لم يكن بما ذكرنا منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة
الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح اصل المجازين
بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار الى
بعض هذا الاشكال في النهاية ولكنه عند التحقيق يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج
عن العهدة بخلاف ابقائه على ظاهره فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد احتج بعضهم ولانا
على الحكم مبتداء مع الدليل الاخر من غير تعرض للاخر فجمعهما [illegible] ما انه بيان لا نسخ فلانه نوع
من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كعتق رقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما
الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا للبعض المسمى [illegible] ان يتعلق
بل انما التقييد مرجع الى نوع من التخصيص سمي تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص ان المتاخر
بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر

بانه لو كان بيانا للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو خروج للدلالة
وانها ستقيمة اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم
من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله
وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق
عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر وحيث لا يحصل الاستغراق كان اشتراط الكفر فلا يجزي
اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها
في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد ح لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا
الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم حمله عليه مطلقا وكلاهما
باطل لا سيما الاخير المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا
اما الفعل فيجب ان يقترن بما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده
بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار والمتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان بكسر التاء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب
فكقوله تعالى

فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير
حيث يتقدم امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد
وعمرو كالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد
الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم لان معرفة هذا يفهم فوايد الاولى ذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى ان اية السرقة
وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون
على خلاف ذلك وهو الظاهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب
فيكون حقيقة فيه وظاهر اصالة الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء
عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فلا معنى للاجمال احتج السيد بان اليد تقع على العضو بكماله
وعلى ابعاضه وان كان لبعضها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند
والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما يعطي بانامله وكتبت بيدي وانما كتب بالاصابع
قال وليس يجري قولنا يدي مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص كل بعض
منفردا باسم من دون ان يقع الاسم على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو والحجة معتبر القطع

ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال
والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل
والبعض الا ان فهم ما على الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الاتي
لما ادعاه بين اللفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف
ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده
لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه غير ظاهر في الكل بحيث لا ينسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع
خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عند جماعة في المحل نحو قوله
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
ولا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة
المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا ذا اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال
مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة
صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي الصحيح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع فتعين الاول
فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو المظنون وقلنا بان ثبت له حقيقة عرفية وهو انه
مثله

مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله
كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفائه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح
كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه
فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات
بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله
مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب
ان اختلاف العرف والفهم لو كان قائما انما هو باعتبار اختلاف فهم بينهما فهو ظاهر عند بعضهم لا مجمل
الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم ترديده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة
راجح لما ذكرناه اقرب بينهما الى نفي الذات بحجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه
او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد الحكم اللغوي فانه يجب
صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر
فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم
المضاف الى الاعيان نحو قوله حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقراء

كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك
كالاكل من في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة
فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم من ذلك سابقا الى الفهم تحريم
فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل
يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين
اضمار البعض ولا دليل على خصوصيته التي تميزها فلا دلالة على البعض المراد فتحقق وهو معنى الاجمال
والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود
من مثله البين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم
او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون
فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول وهو كثير
كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى اخر الآية فانه بيان لقوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين
وكقوله صلى فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكاة المأمور بها بيانا والفعل من الرسول كصلوته
فانها بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا

تارة

٩٣

تارة بالضرورة من قصده واخرى بنص كقوله صلى صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي
كما ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره كانه يعلم ان ذلك الفعل هو
البيان والا لزم تأخيره من وقت الحاجة اذا مهدت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تأخير
البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره من وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا
وفصل المرتضى ره فقال الذي نذهب اليه ان المجاز من الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا
على اصل اللغة في ان الكلام محتمل للمجاز ايضا تأخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل العرف الشرع الى وجوب الاستغراق في
نظاهره فلا يجوز تأخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها
قولا آخر هو جواز تأخير ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ
فيجوز تأخير بيانه التفصيلي الا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا
الحكم سينسخ ثم قال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان
السيد لم يتعرض له في اصل المبحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج بان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه
تأخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه من وقت الخطاب وان كان مرادا له والعجب
بعد هذا من رضى العلامة ره من قول السيد وموافقته له لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به

مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير الناسخ حتما انه في مباحث النسخ
على شرطه يتوقف على الاستدلال لجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما لو وجهه
ظاهر سياق السيد من تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان هو التفصيل
او غيره بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم في المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه و
اكتفى بالبيان الاجمالي المدفوع بان كلام السيد في الاصلاح يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين ونشراه
وكان العلامة ره لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي يقوى في نفسي
هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب
معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها العزم المكلف
وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك
تسهيل بالفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي
بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة
وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان
المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان

غير المجمل

غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى ره على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه
لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ان هذا وجه قبيح وهو الخطاب
بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك
ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في شغلي
في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك
او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من
تاخير اقدار المكلف على الفعل والخلاف فيما نذر ايجب ان يكون في حال الخطاب قادرا والة على سائر وجوه التمكن
فكذلك العلم بصيغة الفعل هذا ملخص كلامه وفي الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيل واضح لا نزاع فيه
واحتج على النهي اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة
ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز
باللفظ والاشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة
قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد
او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول

عن خطا
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة من
هذا المجرى
لان الحقيقة من حيث كانا يستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا
قوله تعالى
لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما هو وضع له الا ترى ان
وكذلك اذا قال
خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة موضوع له
ما استعمل
له على شيء فاما استعمال اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك
ان جوز
لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني
يقتضي الاستغراق
التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على شيء بخلاف ما هو عليه لان لفظ العموم مع تجرده
او قال يكون
فاذا خاطب به مطلقا كان من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه
العموم وهو
قد دل على العموم فقط وقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ
الخصوص
~~يريد الخصوص في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك اذا استعمل لفظ العموم وهو يريد~~
استغرق كونه
لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير فان قيل انما
دل اللفظ
والعقل الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس يؤثر في دلالة اللفظ فان
الحاجة
على العموم فيه وانما يدل الشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت

انما يعتبر

الكلام
انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب
الى سقوط
فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي
ان يكون
الى استفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه
كعلامه
مخصوصا وسيبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده
ان يعتقد
فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب
اعتقاده
~~عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق~~ يجب خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان
الامرين
العموم مشروط وكذا اعتقاده الخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد
على الخصوص
اما العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل
العموم
فيعمل عليه وهذا هو نفس قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ
به
مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذه جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في نقل
فيما النقض
نقلناه بعين الفاظه غالبا محافظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول
حتى انه
بالنسخ او لا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاع
فعله
عن الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو

دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار
وبعد فرض تسميته بعلمنا ان المراد خلافه وذلك الآن فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة
من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هذا التجأ بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه
عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن المسألة ادعوا الاجماع
على خلافه وهذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للوجه على من منع من تاخير بيان المجمل فقال
قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت
الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز
لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز
تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب
لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب
وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم نخرج ذلك عن اصل بالخطاب
مجرى الخطاب العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يتبين في حال الخطاب قلنا اصنعوا مثله فاجعلوا لما لا يجب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا الحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان
ان يفعله

ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه
في تقبيحكم تاخير البيان لانكم تجيزون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا الامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل
فاذا كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف
في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان
امتناعكم لامر يرجع الى الوجه بحسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده
فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته التي هي من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز
تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله
فالى صرح الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها ولقد نقلناها بطولها
لتضمنها تحقيق المقام فنحن نقيد عليك الامر جميعا وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل
خصمه غير محتاجين الى تنبيه التقرير فان مواضع الاشتباه على زلاته لا يكاد يخفى على المتامل طريق
نقدها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع ولما تاتي بما فيها لحله وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال
اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وكذا الاتي من جهة فيمتنع
تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا

الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع كان الاغراء انما يحصل
حيث يقتضي احتمال التجوز وانتفاؤه جميعا قبل وقت الحاجة من توقف على ثبوت منع تاخير البيان مطلقا وقد فرضنا
عدمه وقد يصطلح الاصلي لكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل
على الحقيقة لا مطلقا لا يدل على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث
لا يخرج عن كونه واصلا عموما ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه لقرينة الكلام صح تمام المتكلم
القرينة على ارادة العود الى الكل كان حقيقة ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة
لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع من الاغراء بالجهل انا ما على الفهم تدا حكمه
يجوز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا
لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا كان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة المتصل المخصص
كالظن وليت شعري فيكون اغراء بالجهل وان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص
المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها يحكم بمقتضاها قلنا في موضع
النزاع اليه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك لو جاء القرينة فيطلع عليها ويعمل بالمطلق
بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير البيان المجمل بمثل هذا ولم ينبه بوروده نظيره عليه

حيث قال

حيث قال ومن قوى ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان المخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول
ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد في الاصول ويكلف المخاطب
بالرجوع الى الاصول ليعرف الى حين المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد
التفصيل ويعتقد في الجملة انه ممتثل بما بين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز
تاخير البيان فان قالوا الفرق بينهما انه اذا اضطرب في الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها
ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد منه وفي هذا الزمان قصيرا او طويلا يكلف بالفعل ومامور باعتقاد
وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير
البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن
فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك
اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان
الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثله عليه فيقال انه
اذا جوز اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والخاطرية

فان قلت

مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفعله المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصل ما الفرق
يتوقف عن اعتقاد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا احدهما
بين هذا وبين ما قلنا من جواز تأخير البيان فان تأملت الفرق بينهما وجود القرينة ويمكنه
من الرجوع اليها حال [illegible] وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلت القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة
لم يرد بها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال عنه فان قلت
هذا انما يستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما يعلم قلنا فان قيل مثل ذلك
في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب
مطلقا يستشهد بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يرد عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم
هي في غير محل النزاع موجودة بمجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوصية الاول
وهي انه خارج عن الفعل المهمل وعليه يقارن الخطاب فلا بد من اقتران البيان به والنص حقيقة
التقليد عرفا انما يحصل عند مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشئ من تأخير القرينة فيهما انما
هو باعتبار

هو باعتبار عدم تحقق مسمى التقليد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه ماضيا والوجه الثاني ان فرض وقت
الحاجة فيه متأخرا فمنعنا قبح التأخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب زمانا ولا يجدبه والوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران
القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد منها
حال العقلاء عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه
معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه باهمال التاخير يكون قد دل
على الشيء بخلاف ما هو به قوله ان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا م ولكن لا بد من بيان محل التجرد
فان جعلتموه وقت الخطاب ممنوع لانه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة لا نسلم ولا
ينفعكم قوله فاذا خوطب به مطلقا لا بد من ان يكون دل به على المخصوص الخ قلنا هو لم يدل به على
المخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة والتلبيس
من عدم صلاحية الدلالة لمجردها مع انفهام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم
ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي ثم لم حضر زمان الحاجة ليس مؤثرا في دلالة اللفظ الخ
قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز ويحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن

الخطاب
قد وجدت القرينة والافعل المجاز واى بعد فى هذا التاخير وانتم تقولون بمثله فى زمان
بارادة الشيء
لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشتغلا بالكلام الواحد ما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم له
فعلم ان الالفا
من الفقط معنى انه قائم متبين الحال اما بنصب المكمل القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة
اصل التاخير
عندنا وعندكم انما يتم بعد مضى زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز اعمار
من جواز التجوز
وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة للظهور منع قيامه بعدها ما علمت
من قبل ويتبقى
قبله وعدمه بعده كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافى لقيام الدلالة
الحاصرة انما
فيجعل الدلالة من بعد زائد قوله وينبغى فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت
اعنى الافتاء
يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا اه قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف
فيجعل معنا
لانه الذى يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من تاخر بيان المجاز
الغالب فى
كما بيناه ولنا جواب الثالث هو اصح لا يكاد يحتاج الى البيان الا ان فى البيان
والافيد
الخطاب المجمل يقتضى مثله فى العام اذ غايته انه يصير مجملا فى المعنيين وهو غير ضائر
لا حاجة له
خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف
ان ذلك
فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم
لا يعد

فيدونها
لا يعد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة
منه قوله تعالى
الارادة على كل حال   الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وحصر
ومنه الاتفاق
فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح الى اتفاق خاص
وقوعه
من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان
باطل
والعلم به مع تجويز وقوعه ونفى ذلك حجية معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل
عن طائفتها
والذاهب اليه شاذ وحجته ركيكة وطفيفة فهى بالاعراض عنها اجدر والاضراب
الخلاف
والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل
منشأ
فى مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدى لا يلاوس
عندنا
ان تقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثير فائدة وحجته لما ثبت
التكليف كلما
بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان
كان داخلا
عن امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول
فى الحقيقة
فى جملتها الا انه سيدها والخلفاء ماموم على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع
عندنا انما هى باعتبار كشفه عن الحجة التى هى قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال

والعلم بركة تعميم والناس من خلاف فى الموضع الشخص ... [illegible]

بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لان الاجماع حجة في نفسه
من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه
نعم يتصور وجود فائدة حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود
من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم نقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال
ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع
المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا
هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين
لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الكل
وفي الجملة فهذا الكلام وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم
في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد
اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على
الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد في الذكرى من تسميتهم المشتهر اجماعا او بعدم ظهور المخالف
حين دعوى

حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد
او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه
فان تسمية المشهور اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى الاصطلاحي المقرر في علم
الاصول من غير اقامة قرينة تدل على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله
كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين
وقريب منه تأويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد يبلغ لها التأويل والحمل فالاعتراف
بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله يعلم واذا عرفت
هذا فمقتضى فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا
وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود
المجتهدين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه في كل اجماع
يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد
حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة
واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن حصول

الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا انظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم
باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة
بما قررناه حينئذ توجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع
والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم
من طريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع اه الثانية قال التسهيل
في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس باجماع قطعا خصوصا مع علم العين
للجزم بعدم دخول الامام حينئذ ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم
فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة
نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ودليل ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء
بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون الناشئة حكى بعض الافاضل عن بعض الاصحاب الاكثرين
الحاق

المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده الحاقه في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل
ما دل على الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية
بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ويضعف بمنع ملازمة كونها في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل معها تقوية الظن
هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن
الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية التي الفها في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء
الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به
فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ره وممن اطلع على هذا
الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي
الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس
قدس الله سره ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
في الاجماع المركب اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث

قول ثالث خارق بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة فمنها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا
فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول يردها مجانا
قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المحصورة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها بالفرق
وهو القول بالفسخ بالبعض دون بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث رفع شيئا
متفقا عليه فممنوع مثلا والاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح
ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جميل على اصولهم لانه في صورة المنع
اذا رفع مجمعا عليه يكون مخالفا للاجماع فلم يجوزوا ما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواء مجازا
المتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالمتفق معه واحدة منهما والاخرى
على خلافه ولهذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك مطلقا اولى وهكذا القول فيما زاد
اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نص على المنع من الفصل فلا اشكال وان علم النص
وان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين
وامراة وابوين ممن قال للام ثلث اصل التركة قال به في الموضعين لا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما
علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين
قطعا

احدهما قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله واضح   اذا اختلف الامامية على قولين
فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب لم يكن الامام احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى
وان لم يكن معلومة النسب فان كان في احدى الطائفتين مع لانه قطعية وجب العلم وجب العمل على قولها
لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ ره التخيير
في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل
عن الشيخ تضعيفه هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام وقال بمثل هذا يبطل ما ذكره
لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخير
فلو تخيرنا في الاستفتاء ما حصل المعصوم قلت كلام المحقق ره هنا جيد والذي يبطل الخطاب علمنا بعدم
وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه فائدة قال المحقق اذا اختلفت الامامية على قولين فهل يجوز
اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك
يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير
مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق
هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح   اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء

على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه

يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت

بخبر الواحد وجوابه منع كليتها الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل

فيه خبر الواحد فاية ما ان الاولى لا بد لمن لم الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واطلقا

المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره فليكن حجة وجب البيان

حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والغرض استنادها الى الرواية فترك البيان

تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له

عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق

الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش من قلة التأمل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين

وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح فيعتد بان يكون هناك شئ منهما والا حكم

بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الى ان

تعدد الوسايط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع ومساقه ان قلة الوسايط من جملة وجوه الترجيح

ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع

من المتصدين

من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى ان وجه من وجوهها مشروطا بانتفاء ما يساويه

او يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه الثانية قد عرفت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور غير

وقرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعمل بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح

وما اظنه واقعا للعلماء ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لذلك ظاهرا

عليح في الاصل ادلته وذلك ظاهر واحاد

فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى ينقسم الخبر الى متواتر من خلاف بعض

ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية

كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه

تشكيكا منها انه يجوز بالكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب كل واحد كذب

الآخرين قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع

ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه

لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد

وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشئ

بجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كالعلم بد
وبين العلم بالضروريات واللازم باطل فانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر وقولنا الواحد
نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبه
السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد
فان الواحد جزء العشرة وهو خلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل
شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وصوم الاضحى بخلاف
اكل الطعام الواحد والجملة فموضح العادة هيهنا وعن الرابع ان تواتر النقيضين
محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كونه كل واحد منهما نوعا من الضروري
وقد يختلف النوع بسرعته وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس بان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والقادح من الزمرة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم
بالتواتر موقوف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول
ان يبلغوا

ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستندوا علمهم الى الحس
فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات
المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني او ان الاول ان لا يكونوا عالمين
بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل ~~الثاني او ان الاولى ان لا يكونوا عالمين~~ بما اخبروا عنه
اضطرارا ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد تؤدي الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا
الشرط ذكره السيد المرتضى ره وهو جيد حكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد ره ولهذا كان
هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب فجاز في شروطه الزيادة
والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط للتلافي لنا اي فرق بين
خبر البلد والاخبار الواردة بمعجزات النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح
الحصى وما اشبه ذلك وكذا فرق ايضا بين خبر البلد وخبر نص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تنفرد
الامامية بنقله والا لجزمتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما جزمتموه في اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا اخر طوينا ذكرها لفسادها لا اعراض عنها اخرى فائدة
قد تتكثر الاخبار في الوقائع وتختلف لكن تشتمل كل واحد منها على قدر مشترك بينها بجهة معنى النقض

المؤمنين ع
او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير
شجاعته
في حروبه من قتله في غزاة بدر وكذا فعله في احد وكذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على
هو ما لم يبلغ
وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع خبر الواحد
القرائن
حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
المخدرات
اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن من جراح وجنازة وخروج
بصحته
على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك ولكاد بمملكته فانا نقطع
وهكذا
ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه التشكيك
مضمونها
حالنا في كل ما يوصل من الاخبار التي تحتف بمثل هذه القرائن بل ربما وبقاؤنا فانا نجزم بصحة
العلم به لكان
بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل
وانتفاء اللازم
عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد
بالامرين
بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على خلاف الوجه
جهلا ولزم
التناقض فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم
وهو خلاف الاجماع
اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد
والجواب اما

والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عن العلم
فبالتزام
واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها واما عن الثالث
ظاهر الفساد
التخطئة ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد والاجماع المدعى على خلاف ذلك
في ذلك من
وما عري من الخبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف
عنه حقيق
الاصحاب مخالفا سوى ما حكي عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض
ابن زهرة
وهل هو واقع والخلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابن المكارم
من الادلة
وابن ادريس وابن البراج الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه
وجوب الحذر
الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الاية دلت هذه الاية على
حيث اسند
لدى التقدم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم
ومن البين
الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم فيكفي ان يحصل المجموع
ويمكن
تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص كل بعض من القوم ببعض من الطوائف فلا يكون
كل واحد من القوم
بلوغ التواتر شرطا لتقييد ولينذروا كل واحد من قومهم ولينذر بعض الذي يحصل به التواتر
على وجوب
او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل

وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبار الآحاد المروية عن الائمة ع
مقتصراً عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به
المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك
وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا
من القائل به ومر ما نقلنا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة لبيان ما قالوا ان الصحابة
والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع
المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد
والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسد قطعاً اذ الموجود
من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة
النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق
انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه قطعاً والعقل حاكم بان الظن اذا كان له جهات
متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيراً

من الاخبار

من الاخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا
لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او من سواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطاً بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفي بانتفائها ومثله الفتوى والاقرار ونحو كما اشار اليه المرتضى في مثل الاسباب والشروط الشرعية
كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف
منوطاً بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية
وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك حكم مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنها الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل الخطاب
المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو
بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر
ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا
بها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع
بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى انا لم نكلف به لابتناء الفرق

بلغنا على كون الخطاب متوجها الينا وقد بين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع و الضرورة
الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط
الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يتوقف في اصالة البراءة
لو التفت اليها بنحو ما ذكرنا اخبر في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالى لا تقف
ما ليس لك به علم وانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي عنه واللازم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب
ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات
من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد
لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملاؤا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة
ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم
في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها
في البحث

في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل
مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك
قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم ومتكلم في الشريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفعون ذلك ويقولون ان
من عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون
له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان الظاهر
يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وصل كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة في السوق بحسب
في الاختصاص باتباع الظن في اصل الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه واية النهي
محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة
ما تقرر في خطابات الشفاهية ووجه تبوت حكمه علينا على ما علم في الوصول الى ابعد من الجهة ما حررنا
اليه اي اجماع ضرورة يقتضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم مما لا ريب في انسداد
باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى فجوابه اولا ان العلم الضروري

بان الامامية ينكرون العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك
على نقله له نقض لغرضنا اذ لم يصل الينا ما يصح كونه خبر واحد او ثانيا ان التكليف
بالمحال الذي يجانبونه عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل
بخبر الواحد الآن مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام
لا يجدي بالنسبة الى زماننا هذا الكلام ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم
في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم
اجمعين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يرتضوه على العلم
وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار
الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا ع فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع
باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين
ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان

واشباهه

واشباهه والتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك
فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي حينئذ الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن في صلاحيتها لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما
لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيام مثله في العمل بخبر
الواحد مطلقا مع ان السيد رحمه الله اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد
وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية
فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل
بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد علمت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد
به عقلا واعتماد العلامة على ما ظهر من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف
انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان ائمتنا المعصومين

واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها منتشرة كما اشار اليه السيد
ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه ومن كلام المحقق
الشيخ لما نقلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا
من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل
بخبر الواحد من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل
بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي
يجب العمل به هذا الذي تبين في كلامه وقد استدل على اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها مخالف
عن الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب
عملوا به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم
الى آخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما ذكره المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال
الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن ولتسهيل السبيل الى العلم بصدق الخبر لا لما مرّ
في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان يكون من جهة

للتواتر

للتواتر وحرجنا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان الله ورد على الاحاد
غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن تعلقهم بالاستناد عليها ولا بد له بعد
ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه وفي بقية الوجوه
لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى. وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوي
الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون ظاهر وفي غير المميز
ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك
ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورده بمكان من الضعف لمنع الحكم
في المقيس عليه اولا وتسليما لكن الفارق موجود وكما يعلم من قاعدتهم في العدوة ولمنع اصل القياس
ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق
باعتبار التكليف يخشى من الله ربما منعه عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه
فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب والمانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى
قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي
وضبطها هنا العدل الضابط وعدم صلاحيته ما يقدر مانعا لانتفاء التنافي ولا ريب الاسلام

عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه
في العرف المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول الكافر كما هو ظاهر الثالث
الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وحكى المحقق
عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الواحد الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى
وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار
هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات
فاسدي المذهب ونقل والدي ره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي
عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية
ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا
والاعتماد عندي على الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم
الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل العلامة عن الشيخ المحقق

انه قال

انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه طريقتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالبه بدليلها
ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل
الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول
باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة
والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة
فهو العادل والا فهو الفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو مبني على من لم يعلم فسقه او عدالته
ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية يتعلق بنفس الوصف
لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة المجتهد التفحص عمن يحتمل له ولا مر الا ترى
ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال عمن جمع
هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤكده كون المراد من الاية
هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما الاية تعليل للامر اي كراهة ان تصيبوا ومن البين
ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر في الواقع يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق

متحرز؟

حيث لا يجترئ معها على الكذب ولا بد خليقة لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا
ظهر لك ان يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له خلة الفسق في الواقع ونفس الامر
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة
وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق
والعدالة وقد تبين فساده واما من الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره الى قصة العمل
الذي ادعاه ولم يتضح ليلا مخصصا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق
وحاصله منع حصول العلم اولا بمعنى ادعى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وتطلب التنزل
للموافقة على حصوله يرد الاحتجاج ثانيا بان سلمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة
لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال
اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقرير الذي
ذكرناه انما يتم فيمن بعد عهده عن اوان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي
محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما من قرب
بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة
تصدق

تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا
وجوابه ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر
لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم
عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيتوقف في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم
بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم وسياتي ان العلة المنصوصة
يتعدى الحكم الى كل محل توجد فيه الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له
قد يسهو عن بعض الحديث بكونه مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث
ما يضطرب معناه ويبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها
الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه ذلك على سبيل الخطا غالبا فلو عرض
له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو
شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر
ويعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل

الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكن وهو واضح ومع علمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث
وشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد
من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وشرحه في النهاية له الا انه من غير تصريح بالترجيح
وقال المحقق ره لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي
هو الحق لانها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان تقدمنا اشتراط العدالة في
اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فنقيضه ... وماسوى ذلك يتوقف الاكتفاء
به على الدليل احتجوا بان العمل بالتزكية للرواية فلا يزيد على شروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد
وانتقص ... بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في قوله ان جاءكم الآية نقل الى تزكية
الواحد لحصول ... فيه فيجب ... الا بعد التثبت بعدم ضره واللازم من ذلك الاكتفاء به
والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا وانه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن
الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن
زيادة الشرط بهذا المعنى على المشروط بعينه الغني على مشروطه بهذه الزيادة الخصوصة في الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ كثير شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض

الوجوه

الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المتاخرين
لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه
الاعتبار هو ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس مكانه وقع
في كلامهم فتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل العمل بالقياس ومما يدل على ذلك اعتماد جملة في كلام
بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي وهو يقتضي القياس
ومما ... انه مبني اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من علم هذه الصفة
في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا
وانما يتجه الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وعرض العموم في الآية على وجه
يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء
في ... العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول
على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلابد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال
ما ذكرتم وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معها لانا نقول اللازم من قبول العدلين

على انها ولعلها
تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور في مثله كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا
على ان
للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكثر اشتراط اهل
المعرفة الجرح
للمنطق في الجبر الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة
واحد
كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط العدالة جاز فيه والمختار في المقامين
فيهما
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول
ورابع
وصار اخرون الى خلافه ثالث واوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل الثالث فاوجب في الجرح دون التعديل
لذكرها
فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات حسنة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض
الينا
لها اعلم في الامتحان قائل بالشيء منها اذ المعترض فعلم البحث في هذا الاصل قليل على ما وصل
والاوجب
والذي استوجبه العلامة هو عنوان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق
فيما به
ذكر السبب فيهما اذ هو الذي به الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة
الاقوى
لتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو
الجرح
ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجبه العلامة اذا تعارض
نسقا
والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غايته قول المعدل انه لم يعلم
والجارح

والجارح
اولى
يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين او الجمع
انه ان كان
ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس قدس سره
الوجه
مع اصلها رجحان يحكم الترتيب الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والاوجب التوقف وما قاله هو
وكذا قول
اذ قال العمل بالحديث هل لم يكتف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد
بل يجوز
العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والذي ذهب المحقق على الاكتفاء به
بالفسوق
حيث قال ان قال الشيخ بعض اصحابنا في الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه
قال من بعض
لان اخباره بمنزلة شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان
كلامه
اصحابه لم يقبل الا مكان لا يعني لنسبة الى الرواة واهل العلم فيكون البحث كالمجهول هذا
لكن
وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يحصرون في العدول
ينتقل
التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتشخيصه
بعد تعرف الاختلاف
هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم
حتى يغلب
في شأن كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض
هذا وانما علم
على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن التخصيص اذا عرفت

لانه فى الحقيقة شهادة بتعديل روايتها وهو بمجرده غير كاف فى جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر فى حال الرواة
ليس من معارضة الجرح لا بد للراوى من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه
بسببه وهو فى الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما فى الرواية عن الراوى فله وجوه اعلاها
السماع من لفظه سواء كان بقى ابتداء فى كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به
ويلحق به الاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس
انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح فى كلام الاصحاب
وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلط من بعض اهل الخلاف
فى كل منهما اعلاهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع
كاخبرنى اجازة ونحوه والقول بنفسه فى غاية السقوط لان الاجازة فى العرف اخبار اجمالى
بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف
فى قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرنى وما فى معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله ان
فى القرائن على الراوى لان الاعتراف اخبار اجمالى ولم يلتفتوا الى الخلاف فى قبوله وانما ذكر بعضهم
ان قبوله

ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس لم يجوزوا فى صورة الاعتراف
ان يقول الراوى اخبرنى وحدثنى ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والماثور على جوازه
مقيدا بما ذكر الا ان المرتضى رضى الله عنه فى انه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثنى قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظ حدثنى
ليس على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثنى يقتضى انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضى نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من السيد ره فى غاية الغرابة فانه سد الباب
المجاز اذ من مجاز الا ومعه قرينة تنافى الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثنى ما ذكره فمن قوله بعد
ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه لتشبيهها
له بالحديث لما بينهما من المناسبة فى المعنى وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد فى النهاية وتنظر فيه
قائلا انا نمنع اقتضاء حدثنى حال انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيل بما ذكرناه ولو قيل بين منعه وما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه على صحة الاطلاق المقيد
على القرائن مع الاعتراف فاى مانع من اجراء مثله فى صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى الثانى
بجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوى بها حدثنى واخبرنى وما اشبه ذلك من الالفاظ التى

يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا

ويظهر من العلامة في النهاية انه يظهر من كلام السيد ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة نظرا الى نقله

على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للتحمل ان يرويه يتوقف على العمل بخبر الواحد

حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان

افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه

نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي

ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن تحرز عليه فاقر به حدثني

واخبرني واخبر وهو من ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قال قراه عليه واقر له به انه يجوز

ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز

ان يقول حدثني ولا خبرني لان معنى حدثني واخبرني انه فعل حديثا وخبرا من قبله وهذا كذب ومعناه لم يجز

وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول في كتاب اشار اليه هذا سمعي من فلان

يجري مجرى ان يقراه عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه قال فانكان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد

عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها

واكثر

واكثر ما يمكن ان يدعى ان تفاوت صحة الحديث اثر في ان الاجازة عبارة تجري مجرى ان يقول

في كتاب بعينه هذا حديثي فذلك كذب وسوق الكلام مكله كما ترى يدل على ان نفي الحكم عن الاجازة

انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي

كما عرفت فعلم انه عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في القادحية عن القبول صحيح بجواز

العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد

دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فلا يعلم

اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما

بالتواتر ونحوه ككتب اخبار الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد

من قرائن الاحوال والامدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها في بقاء اتصال سلسلة الاسناد

بالنبي والائمة ع وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان ما لو جرى الاستناد عن الاجازة

ربما الى في بعضها من باقي الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التحريف والتصحيف من انواع

الخلل يدل في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر فيبقى في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن

يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اعرضنا عن ذكرها على غيره يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون

الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها
وليس له
له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه
قولٌ
دليل يعتد به حجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال
ومنها
لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس
اما بغير
ان الله تعالى قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت
العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ
اي ذكرها
اذا ارسل الحديث بان رواه عن المعصوم ع ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا
والاقوى
مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة
الا اذا عرف
عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وقال العلامة في النهاية الوجه المنع
خال عن هذه
انه لا يرسل الا عن عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب
قول محدثين
الاستثناء وهو لاوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو
انه لا يروي
خال من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف
التصحيحة
الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
واحتج

نحو اجاز
واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد
على نقله
احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر
كما تقدم
عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول والدليل لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي
العدل عند
بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية
على الرواية
وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره
لا يعلمه
عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح
ضعف
كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر
لا يرسل
ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه
الراوي
الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار
لمراسيله
بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو في معنى شهادته على مجهول العين وان كان مستنده الاستقراء
فيه
والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع
الاصل
والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة
عنه
مجهولة لان عينه غير معلومة وصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع

وليست تعديلا فان القول قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرح بظهور عدالته لم يصر عدلا
لجواز ان يخفى عنه عدالته ولا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفناه فسقه الذي لم يطلع عليه العلل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول النقل بالمجهول العين بمجرده
فتعين ان يكون المستند عنده هو ذلك الاستقراء وحصوله في غاية البعد وعلى تقديره بخرج
عن محل النزاع كما عرفت مع ان كلام الشيخ فيه وعلى اول ما ورد على العلامة ره وعلى آخره ان عمل
الطائفة بتعويضه في التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا يعلمه حجة القائلين بالقبول هم
وجوه الاول ان رواية العدل عن الاصل السكوت عنه تعديل لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين
حاله لكان مدلسا غاشا وعدالته تنافي ذلك الثاني اسناد الحديث الى الرسول تقتضي
صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وفي كل واحد منهما اخر تركنا

تتمة

لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره وعدمها
ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط العلل الضابط
الى اربعة اقسام لكل قسم منها في الاصطلاح اسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل خلا الانتهاء
من ثبت في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط
الى المعصوم

الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض بالمعصوم
اصحابنا في القادح مثلا وقد يطلقون على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال تلك الجملة
محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حالة من واحد
المحذوفة للاختصار واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر على الق
الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت الصحايح
في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في
الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي
الطريق على ضعيف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذلك
القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب
او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع
الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دورانها الفاظها
على السن الفقهاء

المطلب السابع في النسخ

لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى بيان من
الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل

او لم يفعل وو اتفقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور
وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق
النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي تحريمه فاجتماعهما
يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح
فتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فانه بعمومه يتناول موضع
النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع
ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب
عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على الشرط والا لزم ان يشاء نسخ هذا وعن الثاني ان ابراهيم
لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا
ولو كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطالبة

وعن الرابع

وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فانه ان كان حسنا كان كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا بل يكون مولوا انما يكون مامورا وينتفي النسخ يجوز نسخ
كل من الكتاب والسنة المتواترة بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة والاحاد بمثله
ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعلى جوازه جمهور من الاصحاب واهل الخلاف
واتفقوا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا نسخ الكتاب والسنة المتواترة
عقلا اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وذهب
شرذمة من الناس الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز عقلا وان محله الوقوع واما
اصل الجواز فموضع وفاق ونفى بعضهم الخلاف في الجواز عقلا وان محله هو الوقوع
وارى البحث في ذلك قليل الجدوى فترك تحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز النسخ به خلاف المرتضى
بخلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن انعقاده قبل انقطاع الوحي او لا قال
العلامة ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا
واستدلوا على ذلك بانه دليل مستقل بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر
غير كاف لان للقائل ان يعترض فيقول اما الاجماع عندنا فلانه مستقر في كل حال قبل

الاجماع
انقطاع الوحي وبعده ولو ثبت ذلك سقطت هذه العلة الا ان مذهب الغزالي في كون
انقطاع
حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستند الى ان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا الحكم داخل قبل
ولذا كان
الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وسلم اخبر على مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في سائر الاحوال
التي ثبت
الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام
على ان
بجوابها المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة تجمعه
الشيخ رحمه
ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ
فلا يتحقق
ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي
اتفاقا
النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون
في هذا الوجه
وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره
الى قوله
اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح وقوع النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال
شتى غير متوجهة
لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة
الكلام جيد
وكذا يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القران باقوال يدخل في جملتها قول النبي صلى الله عليه وسلم وهذا
الثابت
غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى   معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم
بالدليل

فزيادة
بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وقع في هذا
وهو قول
العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها
لانها لا تخرج
جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوة الخمس تنسخ
في ان زيادتها
الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد ولما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس
نسخا والاولا
على حمل نسخ اولا والمحققون على انها ان دفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت
حتى يغير
وهو الحق لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة
منفصلا
او بعضها
لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان غير مجز وكان تلك الاحكام الشرعية التي كانت له
قلنا ان
فهذه الزيادة يقتضي النسخ مثل زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما
اولا يكن
هذه الزيادة مغيرة للاحكام لانه لو فعل بعد زيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه
وسلام
من الحكم كانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه الزيادة تاخر ما يجب من التشهد
وقد حكى
ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة
شرط النسخ
المحقق عن الشيخ ره انه وافق السيد على هذه المقالة وليس هو ما حكيناه اولا محتجا بان
الرفع
ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي فيعتبر ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون

لثلثه نسخا والا لكان كل خبر يرفع به البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة
على الركعتين بطريق السؤال والجواب بان الانسان ان قال النسخ لوجوب الركعتين والتشهد وان التغيير
فيهما ثابت بل يتعذر ان يكون النسخ دالا على وجوب تعقيب التشهد الثانية للركعتين ان يكون الامر
بتاخيره نسخ التعجيلة الغرض برفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما ان كان حكمهما باق
من كونهما واجبين نهاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا عن غيره واليه فصار منضما والشيء لا ينسخ انضمام
كالا ينسخ وجوب فريضة واحدة انه اوجبت بعدها فريضة اخرى واما كونهما الانفراد لما اجزيتا
بعلة انهما جزئين فان الاجزاء يعلم الامر منطوق الدليل بل بالعقل ثم يمكن نسخ الاجزاء لو علم
من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما منفردين لا وجوبهما ان عرفت هذا فاعلم ان
هذا الاختلاف يظهر في صحة اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل القطعي بل بكل
ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق كغيره من اكثر مباحث هذا الباب
في القياس والاستصحاب القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر
لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك علة وجامعا
وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبط الا من شذ
وحكي

١٣١

وحكي اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار عن اهل البيت بالجملة ممنوعه يعمل في ضروريات
المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فمنعه المرتضى ره المنع منه وقال المحقق
اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة
في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة الاقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الحكم فانه حيث وجد وجود
المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة
هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل
الامران لم يجز القياس اجابا بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فانه يجوز في ذلك يستلزم
تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحرك لقيامها بمحل خاص وقطعو محلها
فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحرك لكن سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط
هذا عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل
حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر
لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة

ان عنيتم بها معنى يقتضي التحريكية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون التحريكية وان عنيتم بها امرا اخص
ينافي فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء
هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر لكم قلتم انه في العلة
المنصوصة يشكل قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم
الاسكار المحرم ايضا وجب لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة وجب تحريم
العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق
في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يتم فان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار
فيعم والمثبت يسلم ان يكون التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام فان التعليل بالمطلق يعم قطعا
انهم متفقون على ذلك لا يعلم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة تحريم
الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان قوله حرمت الخمر النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم
في جميع موارده ام لا فان ذلك متفق عليه وانا اقول كلام العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى ره مصرح بخلاف

ماظنه

ماظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه
وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون
مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى قدر منه دون قدر وهذا باب
في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لا لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون
دون اخرى وان كان فيما لم يعطه الوجه الذي لاجله اعطاه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة
لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس على وجرى القياس مع النص على العلة مجرى النص على
الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه
يفيدنا ما لم تكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا ما اشتمل عليه وانا اقول على كون
النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى
فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره وحجته تظهر من تضاعيف
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى ره فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد
انما بالسلاح المخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الدواعي او وجه المصلحة في الغاية وذهب العلامة
وكثير من العامة الى ان تعليقه الحكم في تحريم شيء بعلة يفيد الانواع الاخرى الزائدة عنه من باب القياس ونبه

بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية وقيل انتفاء لا له مفهوم به
ونحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكونه حكم الغير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور
ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب وقيل للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق وجمع الاصحاب لكونه قطعيا قياسا انه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف ومن كونه اولى في الفرع لما حكم به
ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر باثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا
في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما
قال به الثاني له وورد بانه لا نافي القياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل
بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة
في مثله لا معنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي
لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين
من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته   اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت
ثم يجيء

ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في وقت الثاني الى دليل المرتضى ره وجماعة من العلامة على الثاني ويحكى عن المفيد
المصير الى الاول وهذا اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها
فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد استصحابا للاول
ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى في
استصحاب الحال جمع بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين كان غير ~~كالم~~ مختلفين من حيث كان غير
واجد للماء في احدهما واجدا له في الاخرى فكيف يسوي بين الحالين من غير دلالة قال فاذا كنا قد اثبتنا
الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان كان الاول يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس
هنا استصحابا وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز
اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا
لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة
يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع مانع
واجاب بانه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل ثبت

ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط استمائي او لم يتعلق فان ولو سلمنا
ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء وان في الحالة الاولى الثانية موجود
واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل يتجدد
وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما الفقهاء
بان حركة الافلاك وما يجري بجريها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالاضطرار من ادعى
ان رؤية الماء لم تغير الحكم الا لادلة ثم قال وبمثل ذلك نجيب من قال يجب ان لا تقطع تخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار
من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوز زواله
زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر
وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني
في الثاني اما ان المقتضي للحكم الاول ثابت و~~العارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته~~
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال

تجدد

تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما
بمقابلته فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للتغير ثانيا والا انقلب
من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز التغير كما كان اولا فلا ينعدم
الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم
بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان [illegible]
الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في مواضع الخلاف
وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على اليقين وكذلك العكس ومن تيقن
طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد على شهادة بني تقامها حتى يعلم وافقنا
ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك
الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العقلاء
مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى
للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد
قال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك

والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك فان كان يقتضيه مطلقا وجب القول باستمرار الحكم
كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حكما الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون
ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة
رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت
الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حكما الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق
رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسئلة التيمم وتصفح
عنه حجة المرتضى فكانه اشتبه عليه دليل احتجاج جبر المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار
في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب المطلب الخامس في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد
في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في
الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في

قبوله

قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط
الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة في التهذيب والشهيد
في الذكرى والدروس ووالدي في بعض كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني
حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق
في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وحينئذ كما جاز له الاجتهاد فيها فكذا هنا
واحتج المخالف بان كل ما يقدر جهله يمكن تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من
مقتضى ما يعلمه من الدليل والجواب الاول بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
بحسب ظنه وحينئذ يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام
ان قوة الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق
قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة
امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة والقدر المتيقن عليه هو ان الجائز ان
يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة

يستويان

انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف وتقاعد

سلمنا ولكن التعويل في اعتماد قول المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الطائفة عليه على مساواته

الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل له دليل قطعي وهو انما يقتضي بطلان التعلق بالظن

التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لان حجية مسئلة التجزي المراد

في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف الحاكم

لذا الغرض الحاصل ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالفرض والرجوع فيه

بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط المطلق

الى التقليد فانه شيئ قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف وللاجتهاد العزيز

شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الكتاب

وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من قدر ما يتعلق

والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف ومن الكتاب ومن السنة

بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال باب بحيث

الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل

يتمكن

يتمكن من تصحيح ايها اراد وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالرجوع الى كتبه وان يعرف مواضع الاجماع

ليحترز من مخالفته وان يكون عالما بالمسائل الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص

الى غير ذلك من مسائله التي يتوقف الاستنباط عليها وهي من اعظم العلوم للمجتهد كما نبه عليه

بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيه من الاختلاف كما يتوهمه

القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه للامر فان بقوة قدسية تفتيشه

من ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة او رائه يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات

الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب عدوا في جملة

الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب

منزه عما يمتنع بانه بعث الانبياء بصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق

والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وما اشتهر من ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم

الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط

الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا لتحصيل

بعد الدربة فيه ونعين على التوصل اليه وما يلهج به جهال او متجاهل بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق

الضرورة
على امور ضرورية ما ذكرناه فمن انجحدا كلها التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي تقتضي
التي وقع
من الدين بكذبها   اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات
له مقصر
التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ
الشرعية
فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام
الى النظر
فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها اتفاقا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر
ثم اختلف
والاجتهاد فقالوا يجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حينئذ قطعا بغير خلاف فيما ادى اليه
نظر المجتهد
الناس في العقوبة فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع
الله تعالى
فيما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان
وقد جعله
فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب
البحث
العلامة في النهاية الى الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى
من الاشكال
في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال به تبعا لمجتهديهم على ما فيها
بقول
او وفق بمقتضى الحال   والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد
الحجة
مثله على هذا فالرجوع الى الرسول او الى الامام ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام

في الاول

في تسميته
في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما استند كونه حجة بالنظر الى اصل الاستعمال ولا ريب
على جواز
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء
في الاكثر
التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم
وعزي
الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء الحلبيين القول بوجوب الاستدلال على العوام
وانهم
اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص
الظاهرة
او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته
والنصوص
محصورة وضعف هذا القول ظاهر فقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن
للعوام
في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل
الفقهية
لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه
يؤدي
الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المفضي الى ... واما عند
نزول
الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عام عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدين
وبالجملة فهذا الحكم مما لا ينبغي التوقف فيه   والحق منع التقليد في اصول العقائد
وهو قول
جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات
اليه

واذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال الاكثرون
فاذا ثبت انه غير جائز فعل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره انه غير مكلف بالادلة
احتج باتفاق علماء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالدلائل
القاطعة لانا نقول قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ
ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحمل الفرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة
منهم لكن ذلك محال عليه ولان النبي صلى الله عليه كان يحكم بشهادته باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة هذا الكلام
الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي
اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ لما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ورفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي [illegible]
بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام البحث بل
ولم يكن النبي صلى الله عليه يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي
على البعير واثر الاقدام تدل على المسير فسماوات ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير

ويعتبر

ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا ويحصل للمقلد العلم
بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين بانه مجتهد عدل الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود
كما لا يخفى على المتامل وربما ظهر من المحقق ره هنا نوع اختلاف فان العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تفصيل بل يجب عليه ان يقلد من يغلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه قال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي
متصدرا او داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة اليه ولا اتصافه بالزهد والتورع
في نفسه فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لابد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة
العلماء واشتهار تقدمه له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر لكن الذي
وكلام المحقق هو الاقرب ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه
مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه جماعة واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من
تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب

استفتاء غيره مع علمه بجوازه وحج فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو بشهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه
ومرتبتهم في العلم والصيانة والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يعقل الفقيه يقول
كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم تقدم الناس بالصناعة والتجارة في البلد
وان لم نعلم شيئا منهما وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب اظهر من هذا ان حكم التقليد
مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى اما مع الاختلاف فان علم استواءهم في المعرفة
والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين
عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب
والذي يحكى عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب وان ترجح بعضهم
بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر
الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحانه ورعا على الاخر وهو حسن
ذهب العلامة في بعض كتبه الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك
المحقق

المحقق فعد في شرائط التسويغ لتسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية
الحكم في كل واقعة بعينها اتى به وبجميع اصوله التي يبنى عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد
عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه
افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان
ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد
وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر
لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا
لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى زوجها العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع
عنه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب على ما حكوه عن اهل الخلاف من اجازته والحجة المذكورة
للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا وهو تجعل الا انه يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ
للاجماع المنقول وللزوم العسر والحرج الشديد بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح
دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والعسر والحرج
يندفع بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بجواز تقليد الحي على اصولنا لان المسألة اجتهادية

ودفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحج فالقائل بالجواز ان كان ميتا وحرما الرجوع
الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فانما يعتبر فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد
عن الاعتماد سيما مع ما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود
المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب في التعادل والترجيح تعادل الامارتين
اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا
وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل
مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه ولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض
الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهو كثيرة
منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر
فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن او العدد الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل فلان كل واحد يفيد ظنا فاذا
انضم الى غيره قوى حتى ينتهي الى التواتر لتعين الثاني في رجحان راوي احدهما على راوي الاخر
في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره يرجح الشيخ
بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم ويزيد بن معوية
والفضيل بن

والفضيل بن يسار ونظايرهم على من ليس له حالهم ثم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد
من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسايط وهو علو الاسناد فيرجح العالي
لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في نهايته علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه
كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره [illegible] فان احتمال الخطا
والغلط في العدد القليل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات
اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان ما ذكره من الندور في مثله غير معقول
واشتراط الاتحاد او المساواة في الصفات مستدرك لان المعروف في باب الترجيح اعتبار حال الدليلين بجهة الترجيح
وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها فلو حصل مع الاخر ما يساويها او يترجح عليها بطل استناد
الترجيح اليها بالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي باللفظ المقصد
على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان الراوي للمعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يكن موثوقا منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي
لفظا ثم قال المحقق وهذا اشبه لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه
مع ان محصل الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي

الى المتن

التقديم مطلقا لامع عدم الضبط والمعرفة في طرق المعنى كما اشترط الشيخ ومنها الترجيح باللفظ فيرجح الفصيح
وهو من وجوه احدها ان يكون احد اللفظين فصيحا والاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال اى يكون
ومصحفا ظاهرا واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة لانه ربما اخذ المتكلم الفصيح بجيب مثله
كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى مما يوجد
في الاخر فيرجح متاكد الدلالة من امثلته بما جاء في بعض الاخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت
من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا
وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن يصح التجوز اعني العلاقة
في احدهما اشهر واقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها
ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح
غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمعقول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان
في كلام الكل مصرحا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد
وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه محتملا لا على ما هو
اكثر كالمشترك بين المعنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع

الى الترجيح

الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان العلة يفيد تقوية الحكم
وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يترجح به
على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة
على احد الروايتين كانت اولى لتجويزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب
بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبر عنه بالناقل
يستفاد منه ما لم يعلم الا منه والموافق ويسمى بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى و
الثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط ولو عمل بالمقرر لكانه يوجب تكثيره
لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل حجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع
اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته لان فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا
حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اولا بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد ولا علم بوجود حينئذ الا انه
ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل واحد منهما واردا في موضع الحاجة

اما التأمل فظاهر واما المقرر فلورود بعده فيئس مارعمه التأمل فيكون هذا اولى وكلتا المجتهدين
ونعم ما قال المحقق انه انما ان يكون لا يختص باثبات المدعى ثم ان المحقق ره بعد نقله للقولين
وما صار المجتهد الخبران عن النبي ص او عن الائمة ع كان عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتاخر اولى
سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن وربح جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون اصلحهما
ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان ناقلا عن الائمة وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة
التاريخ مفقود ومفاد النسخ لا يكون بعد النبي الرابع ان يكون احدهما موافقا لاهل الخلاف والآخر مخالفا
فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان
في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك بروايته
رويت عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد لا يخفى عليك ما فيه مع ان فلا طعن
فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة
يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى فانه كما جاز الفتوى
لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا
لا نعلمها فان قيل ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول

وحصول مانع يمنع من العمل بما ذكر فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وعوض اما اولا فلان رد الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر
من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذى اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينتهض
حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو
المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب واظهر وذلك كاف في
الترجيح وكلام الشيخ عندى هو الحق والحمد
لله رب العالمين والصلوة على
محمد وعترته الطيبين
الطاهرين

على يد الفقير

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم

من اذل مؤمنا [illegible]

[illegible]

منها العبادة سبعون جزءا افضلها طلب الحلال

[illegible]

باز بین شد
١٣ ٥٣ خ

[illegible]

[illegible]

[illegible] ۱۵ [illegible] ۲۱ [illegible] ۱۸ [illegible] ۲ [illegible]

[illegible]

[illegible]